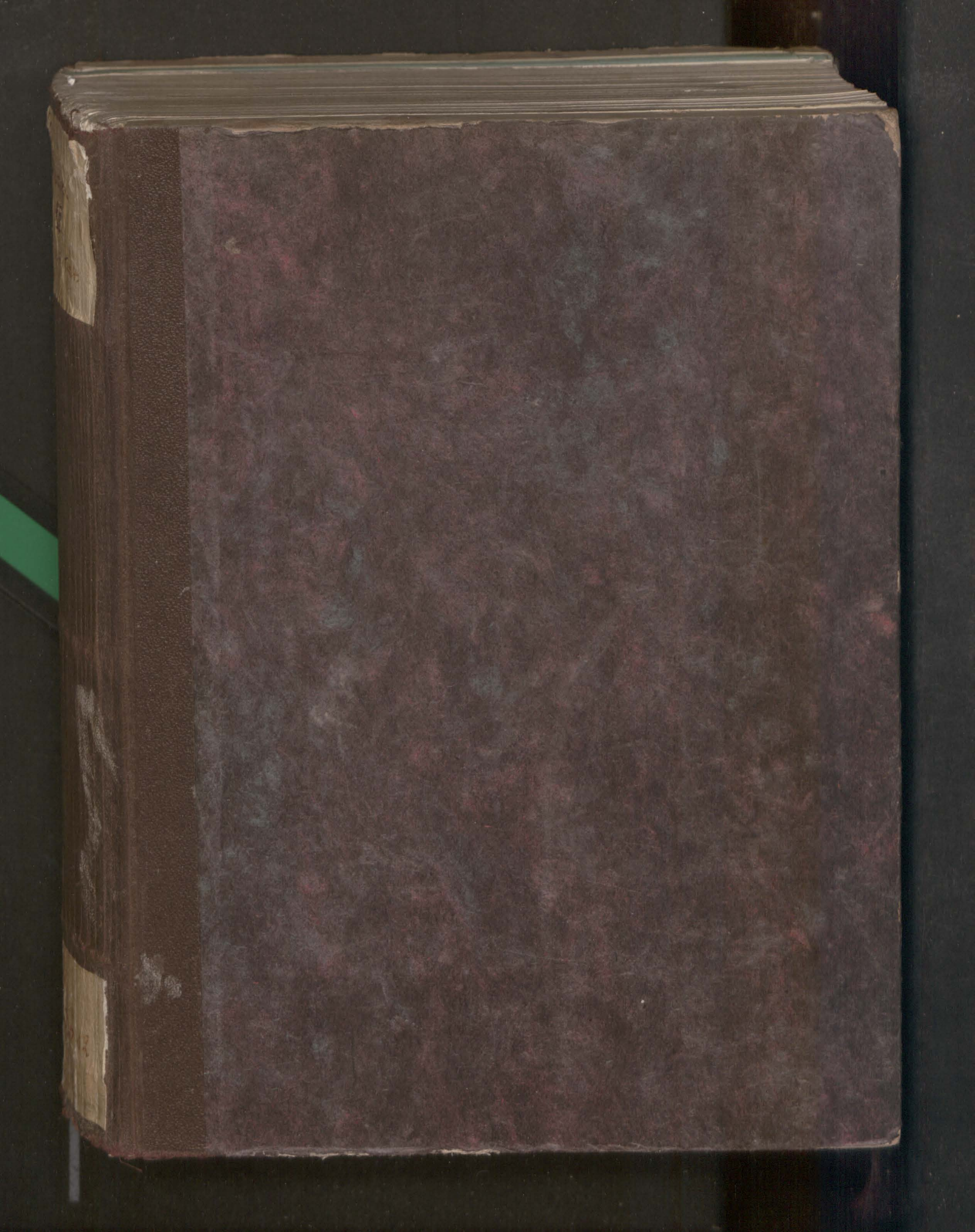
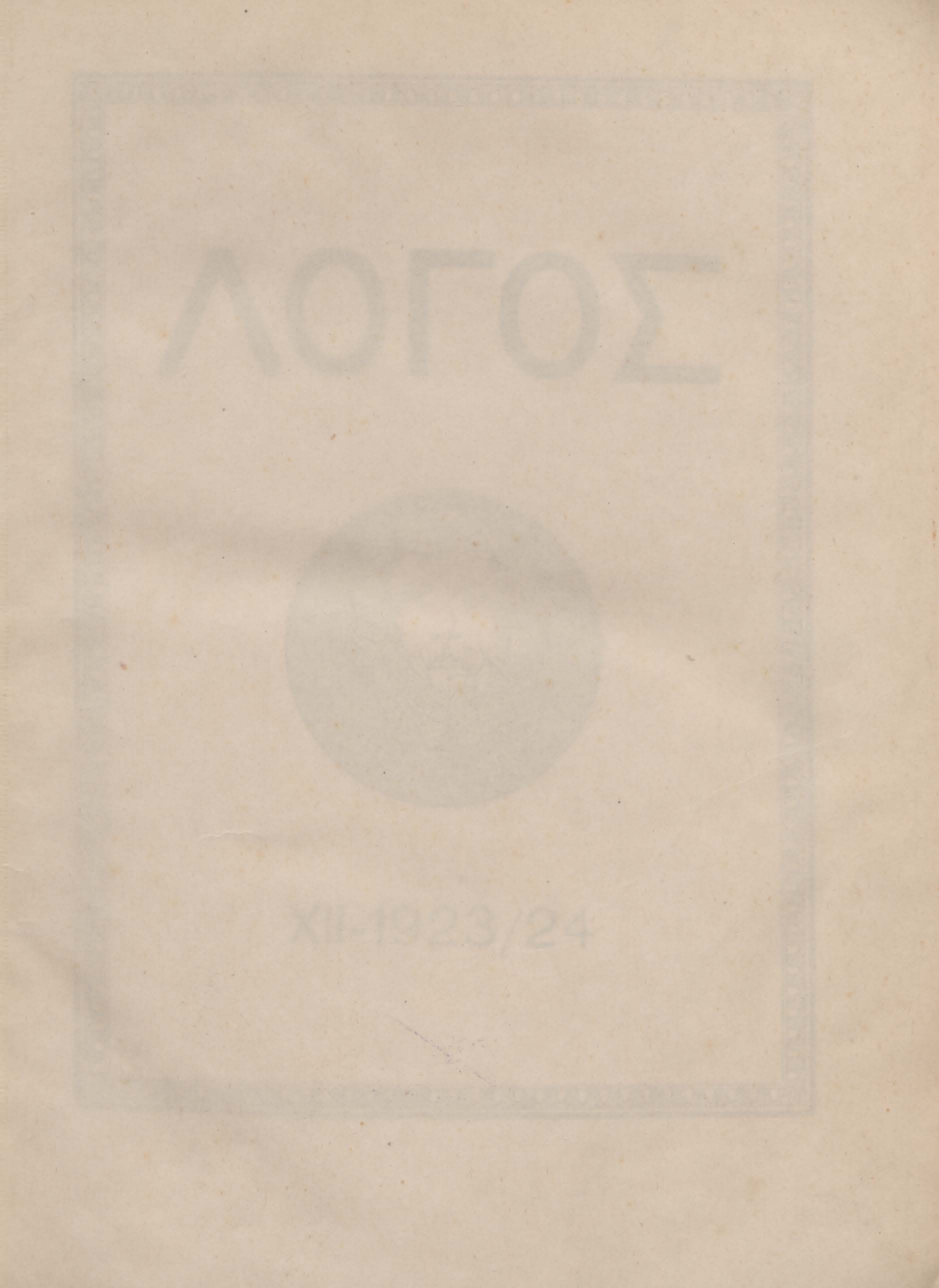
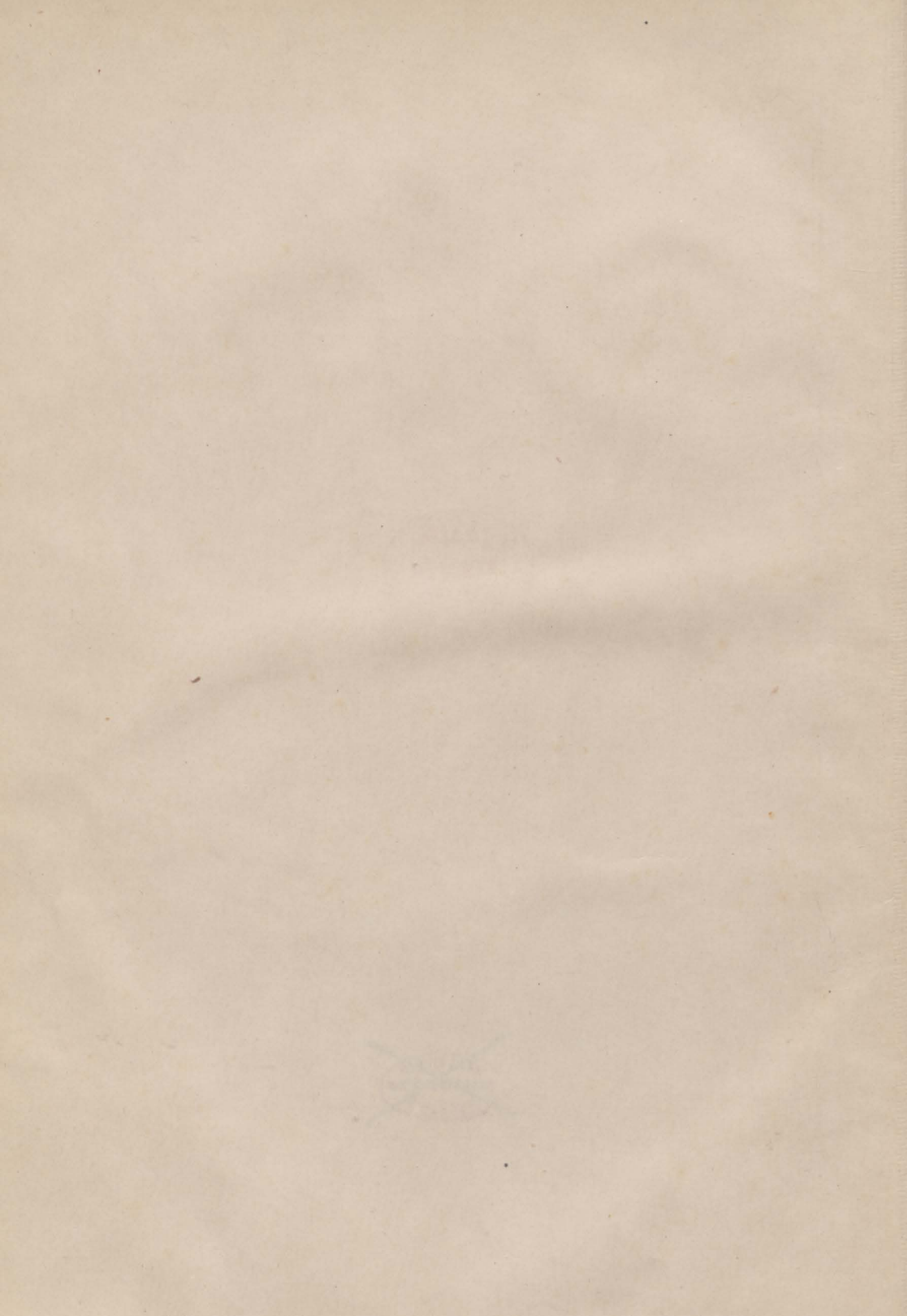










ΛΟΓΟΣ



XII-1923/24


BIBLIOTEKA ELBLĄSKA


Stadt-
bücherei
Elbing

LOGOS

Internationale Zeitschrift
für
Philosophie der Kultur

Unter Mitwirkung von

Julius Binder, Rudolf Eucken, Edmund Husserl, Friedrich Meinecke, Paul Natorp, Rudolf Otto, Heinrich Rickert, Eduard Spranger, Karl Vossler, Heinrich Wölfflin

herausgegeben von

Richard Kroner und Georg Mehlis

Band XII. 1923/24.



Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1924





Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

IV

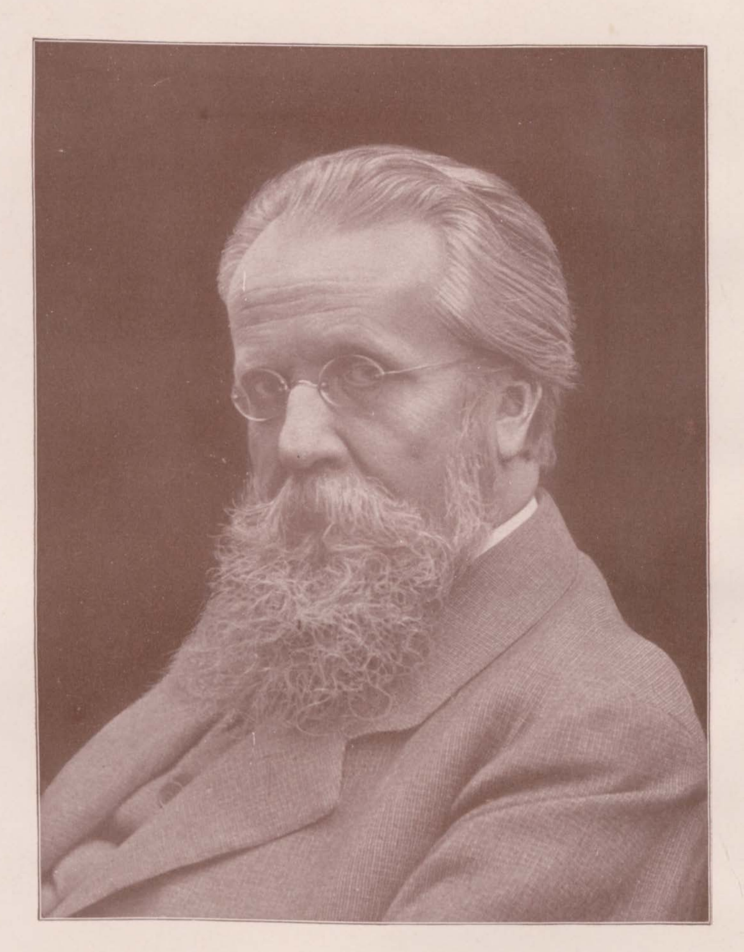
Inhaltsverzeichnis.

Inhaltsverzeichnis.

Das erste Heft dieses Jahrgangs (S. 1—198) trug die Widmung:

Heinrich Rickert
dem Denker, dem Lehrer, dem Freunde
zum 25. Mai 1923.


Stadt-
bücherei
Elbing



Heinrich Rickert.

 Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Kunst und Gefühl.

Von

Otto Baensch (München).

Daß in der Kunst die Gefühle von wichtiger, ja von wesentlicher Bedeutung seien, ist eine alte Ueberzeugung. Im Verlaufe der Geistesgeschichte von den verschiedensten Voraussetzungen her vertreten und bald in dieser, bald in jener Weise theoretisch durchgeführt, ist sie heute verbreiteter denn je und uns allen in den ausgeprägten Gestalten der sensualistischen, der Einfühlungs- und der Ausdrucksästhetik geläufig. In der folgenden Betrachtung soll der Versuch gemacht werden, dieser Ueberzeugung eine gegenständliche Wendung zu geben. Es soll gezeigt werden, daß die Kunst, wie die Wissenschaft, eine Geistestätigkeit ist, durch die wir uns den Weltinhalt zu allgemeingültigem Bewußtsein erheben, und daß es dabei die besondere Aufgabe der Kunst ist, dieses Werk an dem Gefühlsgehalt der Welt zu vollbringen. Nicht also ist es nach dieser Ansicht der Sinn der Kunst, das Subjekt in irgendeiner und sei es auch der edelsten Weise zu beglücken, sondern es mit etwas bekannt zu machen, das es nicht kennt. Genau wie die Wissenschaft, will auch die Kunst in erster Linie »verstanden« werden: ob dann das, dessen Verständnis sie vermittelt, dem fühlenden Subjekt Freude macht, gleichgültig bleibt oder Abscheu erweckt, hat für sie als reine Kunst keine Bedeutung. Das aber, dessen Verständnis sie vermittelt, ist stets gefühlshafter Art und wird daher Wohlgefallen und Mißfallen des fühlenden Subjektes stets mehr oder minder heftig herausfordern, so daß die Urteilstäuschung, als ob es gerade auf das Wohlgefallen und die zustimmende Erregtheit des Subjektes ankäme, leicht erklärlich ist.

Was für einen Sinn aber soll es nun des näheren haben, wenn wir sagen, es sei die Aufgabe der Kunst, den Gefühlsgehalt der Welt zu allgemeingültigem Bewußtsein zu erheben?

I.

Wir gehen von einer Tatsache des Bewußtseins aus, die im Widerspruch zu Theorien steht, die uns in der Regel als selbstverständlich gelten. Nach diesen Theorien gibt es Gefühle in der Welt nur als innere Zustände beseelter Wesen, während nicht-beseeltes, wie z. B. die unorganische Natur, weil seelenlos, also auch gefühllos sei. Nichtsdestoweniger pflegen wir ohne Arg von der Stimmung einer Landschaft zu reden. Wir meinen dann, daß die Landschaft, weil ohne Seele, natürlich auch an sich stimmungfrei sei, daß aber ihr Anblick in uns eine Stimmung hervorrufe, und daß wir nun unsere eigene Stimmung, deren Anlaß die Landschaft ist, in die Landschaft hineinverlegen, in ihr objektivieren. Aber dies ist Theorie! Der unmittelbare wirkliche Befund zeigt uns von einem solchen Objektivierungsvorgang zunächst nichts. Was nach der Theorie Ergebnis des Objektivierungsvorganges ist, tritt im Bewußtsein als ein Tatbestand auf, der einfach da ist, ohne sich als von uns geschaffen zu bekunden. Die Stimmung einer Landschaft erscheint uns als mit ihr selbst gegenständlich gegeben, als eine Eigenschaft dieser Landschaft, die ihr zugehört, wie andere ihrer Eigenschaften auch, mit denen zugleich wir sie wahrnehmen. Und bei dieser Wahrnehmung kümmert uns die Theorie, nach der Gefühle nur als Zustände beseelter Wesen vorkommen, gar nicht. Wir denken nicht daran, die Landschaft, wie verschwommen auch immer, als ein beseeltes Wesen aufzufassen, dessen äußere Gestalt die Stimmung als eine in ihm innerlich vorhandene »ausdrücke«. Die Landschaft drückt nicht die Stimmung aus, sondern sie hat sie; die Stimmung umschwebt, erfüllt und durchdringt sie, wie das Licht, in dem sie leuchtet, wie der Duft, der ihr entströmt; sie gehört mit zu ihrem Gesamteindruck und läßt sich nur durch Abstraktion als ein besonderer Teil aus diesem herauslösen.

Um den Unterschied von sich ausdrückendem Gefühl und objektivem Gefühl bei dieser Gelegenheit sogleich näher zu erläutern, wollen wir noch die Wahrnehmung eines innerlich gefühlserregten beseelten Wesens besprechen, etwa die eines traurigen Menschen. Miene und Haltung des traurigen Menschen mögen Trauer »ausdrücken«, so daß wir meinen, dem Menschen die Trauer, die ihn innerlich bewegt, unmittelbar anzusehen: dennoch braucht das objektive Gefühl, das dem Bilde des traurigen Menschen einhaftet, selbst nicht Trauer zu sein. Zu der Gesamtgegenstandvorstellung des traurigen Menschen gehört die Trauer, die sich in seinem Aeußern ausdrückt,

mit hinzu, wie seine Gestalt, die Farbe seines Gewandes, die Umgebung, in der er sich befindet usw. Sie wird daher die Gesamtstimmung dieser Gesamtgegenstandvorstellung mit beeinflussen. Gewiß kann nun diese Gesamtstimmung auch Trauer sein: es kann aber ebenso auch das ganze Bild, einschließlich der Trauer, die, von der Seele des Menschen her sich in seinem Leib ausdrückend, uns empfindbar wird, etwa von dem objektiven Gefühle erhabner tragischer Größe erfüllt sein, oder von dem der Lächerlichkeit oder von irgendeinem andern. Das Gefühl, das in einer Gegenstandvorstellung als ausgedrücktes aufscheint, und das objektive Gefühl, das ihrer Ganzheit einhaftet, können daher wohl gleicher Art sein, sie brauchen es aber so wenig, daß sie sich sogar häufig genug zueinander gegensätzlich verhalten werden.

Für unser von Theorien unvoreingenommenes Bewußtsein gibt es also »objektive Gefühle«, Gefühle, die außer uns objektiv vorhanden sind, ohne innere Zustände eines beseelten Wesens zu sein. Freilich, die objektiven Gefühle kommen nicht freischwebend und für sich vor, sondern sie sind immer eingeschmolzen und verwoben in Gegenstände, von denen sie sich nicht real trennen, sondern nur in der Abstraktion unterscheiden lassen: objektive Gefühle sind stets unselbständige Teile von Gegenständen.

Fragen wir uns nun, als was sie uns in diesen gegenübertreten, so werden wir es am zutreffendsten benennen, wenn wir sagen: als unsinnliche Qualitäten. Ein wahrgenommener Gegenstand stellt sich uns bekanntlich als eine Mannigfaltigkeit sinnlicher Qualitäten dar, die in bestimmter Weise durch nichtsinnliche Beziehungsformen miteinander verbunden und in Gruppen niederer und höherer Ordnung gegliedert sind. Indessen ist diese Beschreibung insofern nicht vollständig, als sie gerade von den objektiven Gefühlen absieht und nur dem rein bildhaften Anschauungsgehalt des Gegenstandes gerecht wird. Wie aber fügen sich die objektiven Gefühle in diesen ein? Zur Form des Gegenstandes gehören sie jedenfalls nicht, sie sind keine Beziehungen, sondern inhaltlichen Wesens. Aber bei aller Kraft, die sie entfalten mögen, fehlt ihnen doch die sinnliche Lebhaftigkeit und Stofflichkeit der Empfindungen, jene innere Gewichtigkeit, die auch den zartesten Farben und feinsten Düften immer noch eignet: sie verhalten sich zu den Sinnesqualitäten gleichsam wie unwägbare zur wägbaren Materie. Mit den Beziehungsformen teilen sie die Unsinnlichkeit, mit den Empfindungsinhalten aber haben sie gemein, daß auch sie in der Zeit auftretende qualitative Inhalte sind, und zwar qualitative Inhalte, die den Sinnesqualitäten an abwechs-

lungsreicher Verschiedenheit und unübersehbarer Fülle nichts nachgeben.

Wenn nun aber der konkrete Gegenstand neben den sinnlichen Qualitäten noch die unsinnlichen Qualitäten der objektiven Gefühle in sich enthält, so ist die Art dieses Enthaltenseins eine solche, daß eine Parallele mit den sinnlichen Qualitäten nicht gezogen werden kann. Diese nämlich stehen i n den Beziehungsformen, werden von diesen umgriffen und gegliedert und fügen sich so zum Bilde des Gegenstandes zusammen. Die unsinnlichen Qualitäten dagegen umschweben und durchdringen dieses ganze Gebilde in fließender Unabgegrenztheit, ohne sich in angebbarer Weise jener Gliederung einzuordnen. Sie haften sowohl an den sinnlichen Qualitäten, wie an den Beziehungsformen, und trotz aller Verschiedenheiten und Kontraste verschmelzen und verschwimmen sie ineinander zu einem Gesamteindruck, der sich schwer analysieren läßt. Für die rein sinnliche Wahrnehmung existieren sie nicht, ebensowenig für das beziehend auffassende Denken als solches, aber sie sind in beiden mitgegeben und entfalten in der Gesamtvorstellung des Gegenstandes, die sich aus beiden zusammenwebt, erst ihr eigentümliches Leben. Wie man weiß, hat Goethe in seiner Farbenlehre von der »sittlich-sinnlichen Wirkung« der Farben gehandelt, indem er dort die Gemütsstimmungen untersucht, die die einzelnen Farben, jede für sich, in uns hervorrufen. Was er meint, ist das, was sich uns vielmehr tatsächlich als objektiver Gefühlscharakter der einzelnen Farben darstellt, und es ist hier der Versuch gemacht, diese Gefühlscharaktere Farbe für Farbe zu beschreiben. So lehrreich nun dieser Versuch, als Anfang einer Analyse, auch ist, seine Tragweite ist dadurch begrenzt, daß bei dem Zusammenwirken der Farben in der Gegenstandvorstellung ihre Gefühlscharaktere sich wechselweise bestimmen, dabei zugleich von den Gefühlscharakteren der jeweiligen Beziehungsformen und von denen, die an der Bedeutung des Gegenstandes selbst haften, beeinflußt werden, so daß in dem Gesamteindruck, sofern er sich überhaupt analysieren läßt, die Ergebnisse dieser Einzelanalyse mehr oder weniger eingeschränkt oder umgestoßen erscheinen. Die objektiven Gefühle entziehen sich in hohem Grade der Analyse, als eine chaotisch ineinander klingende Mannigfaltigkeit, die zudem noch bei dem wandelbaren Wesen der Wirklichkeit sich unaufhörlich verändert und sich experimentell kaum zum Stillestehen anhalten läßt. Allein hier walten noch Verhältnisse ob, die der Art entspringen, in der die subjektive Auffassung der objektiven Gefühle unsererseits sich vollzieht.

Wenn wir die unsinnlichen Qualitäten der Gegenstände mit dem Namen von Gefühlen bezeichnen, die objektiv da sind, so deutet dieser Name an, daß wir sie unter einen gemeinsamen Gattungsbegriff mit dem bringen, was uns aus unserem eigenen Innenleben als subjektives Gefühl bekannt ist. Worauf beruht die Gemeinsamkeit und Verwandtschaft? Zunächst auf der inhaltlichen Gleichartigkeit, sodann auf der Art des Bewußtseins, das wir von beiden haben, und auf der Uebergänglichkeit beider ineinander, die die Erfahrung uns zeigt. Um dies klarzulegen, wollen wir nunmehr die subjektiven Gefühle insoweit besprechen, als es für den Fortgang unserer Untersuchung erforderlich ist.

Auch die subjektiven Gefühle sind unsinnliche Qualitäten. Man hat sie in der Psychologie gelegentlich den sogenannten Organempfindungen gleichsetzen wollen; aber so sehr in unserer leiblich-seelischen Natur Organempfindungen und Gefühle — unter welchem Namen wir hier alle Gemütsbewegungen zusammenfassen — ineinandergeflochten sein mögen, sie sind doch zweierlei; denn die Gefühle als solche unterscheiden wir sehr wohl von der Empfindung unserer körperlichen Erregungen als reine Zustände unserer Seele, denen selbst nichts Körperliches anhaftet: ebenso wie die objektiven Gefühle entbehren auch die subjektiven des letzten Restes sinnlicher Bildhaftigkeit. Andererseits gehören sie durchaus zur Materie unseres Bewußtseins und sind mithin qualitativer Art. In unendlicher Mannigfaltigkeit und reichster Abwandlung durchfluten sie unser inneres Leben, mehr als alles andere dessen Wesen und Verlauf ausmachend und bestimmend.

Die Psychologie hat bisher mit ihren Versuchen, in die Mannigfaltigkeit unserer Gefühle begrifflich Ordnung zu bringen, wenig Erfolg gehabt. Das beruht darauf, daß diese unsinnlichen Qualitäten fast ganz der Deutlichkeit und eines einwohnenden Ordnungsprinzipes ermangeln. Schon im Gebiet der sinnlichen Qualitäten sind ja hier sehr große Unterschiede. Während wir Gesichts- und Gehörsempfindungen in hohem Maße deutlich analysieren und als Mischung und Verschmelzung einfacher Elementargegebenheiten begreifen können und zudem in der Lage sind, diese Elemente in Aehnlichkeitsreihen zu ordnen — Farbenkreisel, Tonleiter —, ist die Möglichkeit hiezu etwa bei den Geschmäcken und Düften schon sehr gering. Bei den Gefühlen schwindet sie fast vollends. Gewiß sind die Gefühle als erlebte Qualitäten an sich nicht unbestimmt, sondern von höchst konkreter Eigenart. Aber der begrifflichen Abgrenzung und Ordnung entziehen sie sich, sobald diese über die gröbsten Allgemein-

heiten hinausgelangen will; es gibt keinen Weg zu einer Systematik, deren Gliederung fein genug wäre, um sie einfangen zu können. Wundts bekannte Gruppierung in die Reihen Lust—Unlust, Erregung—Beruhigung, Spannung—Lösung strebt für die Gefühle ähnliches an, wie das, was Farbenkreisel und Tonleiter für Gesichts- und Gehörsempfindungen leisten: aber wenn damit für diese ein wohlerfülltes Schema gegeben ist, in das sich jede gegebene Empfindung gefügig einordnen läßt, bleibt hier nur die allgemeine Anweisung zu einem solchen, die uns im Einzelfalle wenig helfen kann. Auch deuten die Bezeichnungen selbst schon nicht sowohl auf die innere Qualität der Gefühle selbst hin, als vielmehr auf das ganze Verhalten der Person, deren Zustand sie sind: bei den Ausdrücken Erregung—Beruhigung, Spannung—Lösung ist das ohne weiteres ersichtlich; es gilt aber in hohem Grade auch für Lust und Unlust, auch sie sind im Grunde weniger Unterscheidungen, die im qualitativen Gehalte der also benannten Gefühle selbst wurzeln, als vielmehr zusammenfassende Namen für solche Gefühle, die wir festzuhalten streben, und solche, von denen wir uns bemühen, frei zu werden, und es erscheint fraglich, inwieweit Gleichheit und Verschiedenheit der Reaktionen auf eine inhaltliche Gleichheit und Verschiedenheit der Gefühle, die sie auslösen, zurückgeführt werden dürfen. Wir stehen hier in Wahrheit einer wirren Mannigfaltigkeit gegenüber, der kein inneres Ordnungsprinzip zu entnehmen ist. So bleibt uns in Leben und Wissenschaft nichts anderes übrig, als den Gefühlen von außen beizukommen und sie nach den begrifflich faßbaren Ereignissen in und außer uns, an die sie sich irgendwie geknüpft zeigen, zu beschreiben, indem wir dabei die Erinnerung eines jeden anrufen, erwartend, daß sie ihm an Hand solcher Beschreibung die gemeinte Gefühlsqualität irgendwie vergegenwärtigen werde.

Hier aber kommt uns eine Eigenart gewisser Gefühle zu Hilfe. Die Psychologie unterscheidet zwischen solchen Gefühlen, die auf einen Gegenstand gerichtet sind, sich auf ihn als Ursache oder Ziel beziehen, und solchen, bei denen ein Gegenstand nicht aufweisbar ist, zwischen gegenstandbestimmten und gegenstandlosen Gefühlen. Die Trauer beim Tode eines Freundes, die Heiterkeit beim Anblick einer Frühlingslandschaft, der heldische Trieb, fürs Vaterland zu kämpfen, sind Gefühle der ersten Art. Stimmungen der Wehmut, der Beseligtheit, die uns durchzittern, ohne daß wir angeben können, woher und warum, ein aufgeregter Betätigungsdrang, der vergebens ein ihm angemessenes Feld sucht, solche der zweiten Art. Die gegenstandbestimmten Gefühle sind natürlich, durch Nennung der Gegen-

stände, auf die sie sich beziehen, viel leichter zu kennzeichnen als die gegenstandlosen Gefühle. Was aber, abgesehen von dem Merkmal der Gegenstandbezogenheit, ihren inneren qualitativen Gehalt anlangt, so ist dieser der Beschreibung nicht mehr oder weniger zugänglich, als der der gegenstandlosen Gefühle. Das Verhältnis zwischen dem Gefühl und dem Gegenstand, auf den es sich bezieht, ist ein durchaus synthetisches und empirisches und die konkrete Beschaffenheit des einen erlaubt keinen zwingenden Schluß auf die konkrete Beschaffenheit des andern. Gesetzt also, wir hätten irgendwoher das Bewußtsein der konkreten Beschaffenheit eines gegenstandbestimmten Gefühls erlangt, ohne daß wir etwas von dem bestimmenden Gegenstande selbst wüßten, so könnten wir über diesen, stehen uns keine weiteren Erkenntnisquellen zu Gebote, nur allenfalls vage Vermutungen sehr allgemeiner Art hegen, nicht aber ihn in seiner konkreten Besonderheit erschließen. Man hat in der älteren Musikästhetik den Fehler gemacht, aus dem Unvermögen der Musik, Gegenstände in konkreter Bestimmtheit vor uns hinzustellen, die Folgerung zu ziehen, die Musik könne auch die Gefühle nicht wiedergeben, die durch Gegenstände bestimmt sind. Das folgt aber aus jenem Unvermögen durchaus noch nicht. Es läßt sich sehr wohl denken, daß eine Musik etwa die Wut über einen verlorenen Groschen mit aller wünschenswerten Genauigkeit und konkreten Bestimmtheit abschilderte, ohne daß es dieser Schilderung enthörbar wäre, daß der bestimmende Gegenstand ein verlorener Groschen ist. Ja weiter, indem die Musik das Gefühl nach seiner innern Qualität ganz genau (wie wir einmal annehmen wollen) wiedergäbe, würde das also wiedergegebene Gefühl ohne das Wissen um die Gegenstandsbeziehung kaum für unser Erkennen als »Wut« zu bezeichnen sein: denn von einem Gefühle als einer »Wut« können wir nur bei ersichtlicher Beziehung auf bestimmt geartete Gegenstände reden: vollziehen wir die Losreißung vom Gegenstande, so bleibt zwar die innere Qualität des Gefühls (der Voraussetzung nach) die gleiche, es verschwindet aber die äußere Hilfe, die uns die Unterordnung des Gefühls unter den Begriff der Wut erlaubte, und wir werden höchstens nur etwa von einer mißmutigen Unruhe oder ähnlichem sprechen können. Allgemein gesagt heißt das, daß die gegenstandbestimmten Gefühle, abgesehen vielleicht von einem gewissen ihnen einhaftenden hinweisenden Merkmal, als sich auf einen besonderen Gegenstand beziehende nur im Verein mit dem Bewußtsein dieses bestimmenden Gegenstandes selbst zu kennzeichnen sind, rein für sich aber, in ihrer bloßen innern Qualität, mit den gegenstandlosen Gefühlen in

eine Reihe treten und wie diese, trotz aller innern Konkretheit, sich der individualisierenden Beschreibung, die auf Angabe äußerer Begleitumstände verzichtet, im wesentlichen entziehen.

Diese Ungreifbarkeit der Gefühle für unsere Erkenntnis hat außer dem Mangel an innerer Deutlichkeit und an einwohnenden Ordnungsprinzipien aber noch eine weitere Ursache in der Art, wie wir uns ihrer bewußt sind. Es ist uns nur schwer möglich, sie vor den Blick der Erkenntnis hinzustellen, sie zu beobachten und zu analysieren. Und wenn es uns in begrenztem Grade gelingt, so hat das Richten des inneren Blickes auf sie oft die leidige Folge, daß sie sich verwandeln oder gar verschwinden. Unser Bewußtsein ist von sich aus sinnlichen Anschauungsbildern, Vorstellungen, abstrakten Gedanken zugewandt, nicht aber den Gemütsbewegungen selbst. Wir sind dieser zwar als jeweiliger Zustände unserer Seele in unmittelbarem Erleben inne und wissen uns von ihnen erregt und erfüllt, aber wir haben kein eigentliches Gegenstandsbewußtsein von ihnen, sie stehen nicht vor dem Bewußtsein, sondern sozusagen in ihm und verschmelzen mit ihm zu einer nur unzulänglich zu definierenden Einheit. Diese muß zum Zweck der Beachtung erst zerrissen werden, und das stört und verändert ihr Wesen und verflüchtigt es sogar oft für den Augenblick. So bleiben die Gefühle für die Erkenntnis im Schatten und vielleicht gerade dann am meisten, wenn unsere Seele ganz von ihnen überflutet ist: ihre Ichverschmolzenheit hält sie in die unmittelbare Erlebnissphäre gebannt, dort entfalten sie sich zu höchster Kraft. Wir fühlen sie wohl, aber wir sehen sie kaum.

Wie steht es da nun aber mit den objektiven Gefühlen, und wie verhalten diese sich zu den subjektiven? Beide sind, wie wir sagten, unsinnliche Qualitäten, und was von der Undeutlichkeit und wirren Mannigfaltigkeit der subjektiven Gefühle ausgeführt wurde, gilt auch von den objektiven. Aber die einen sind ichverschmolzen, die andern gegenstandverschmolzen. So möchte man erwarten, daß die soeben angegebenen Erkenntnisschwierigkeiten, die für die subjektiven Gefühle bestehen, bei den objektiven fortfallen. Indessen ist der Unterschied in dieser Hinsicht nicht erheblich; es ist nicht so, daß die objektiven Gefühle mit den Gegenständen, denen sie einhaften, in der gleichen Klarheit vor unser Bewußtsein treten, wie deren anschaulich-gedankliche Elemente. Vielmehr gehen subjektive und objektive Gefühle in eigenartiger Weise ineinander über und in diesem Wechselweben zwischen beiden entgleiten auch die objektiven Gefühle mehr oder minder unserm erkennenden Blick.

Gehen wir von den subjektiven Gefühlen aus, so entstehen diese als gegenstandlose aus irgendwelchen Ursachen in uns, oder sie sind als gegenstandbestimmte Rückwirkungen unserer Seele auf die Vorstellung irgendwelcher Gegenstände, auf die sie sich dann richten. Die subjektiven Gefühle haben nun die Neigung, das Bild der Gegenstände, auf die sie sich richten, oder die uns, wenn wir von ihnen erfüllt sind, vorkommen, in ihrem Sinne zu beeinflussen und zu färben, und zwar gleichartig oder komplementär. In Zuständen des Wohlseins wird uns die ganze Welt heiter erscheinen, in solchen der Niedergeschlagenheit trübe, ärgern wir uns, so werden wir feindliche Tücke auch dann in dem Objekt des Aergers empfinden, wenn wir ganz genau wissen, daß solche tatsächlich darin nicht vorhanden ist; fürchten wir uns, so wird uns das Gefürchtete drohend groß und furchtbar entgegenstehen. So entspringen aus den subjektiven Gefühlen objektive Gefühle, ohne sich aber doch ganz von ihnen zu lösen; sie bilden mit ihnen eine unteilbare Erlebniseinheit, die von ihrer objektiven Seite her nicht greifbarer ist, als von ihrer subjektiven. Die beobachtende Betrachtung des gleichartig oder komplementär objektivierten subjektiven Gefühls wird so wenig möglich sein, wie die des subjektiven selbst.

Gehen wir von den objektiven Gefühlen aus, so haben diese ihrerseits das Streben, sich in unsere Seele hinein auszubreiten und dieses Streben bringt unser subjektives Fühlen auch dann in eine kaum lösliche Verflochtenheit mit ihnen, wenn wir uns ihnen nicht hingeben, sondern gegen ihr Eindringen mit irgendwelchen Affekten der Ablehnung reagieren. Geben wir uns dem objektiven Gefühl hin, so kann dieses ganz von uns Besitz ergreifen. Eine heitere Landschaft wird uns fröhlich stimmen, ja bei Naturvölkern hat man oft beobachten können, daß eine leidenschaftliche Musik die Hörer so sehr zur Leidenschaft aufpeitscht, daß diese sich auch in Taten umsetzt. Die hingebende Auffassung des objektiven Gefühls drängt immer auf eine Bewußtseinshaltung zu, die an die unio mystica erinnert: das fühlende Subjekt verselbigt sich mit dem aufgefaßten Gegenstande, durchtränkt sich mit dem diesem einhaftenden objektiven Gefühl und wird dessen als eines gleichsam ichverschmolzenen inne. Wird auch meistenteils dabei das Bewußtsein bleiben, daß das objektive Gefühl nicht aus den eignen Tiefen der Seele quillt, so kann immerhin in Ausnahmefällen die Ichverschmolzenheit einen solchen Grad erreichen, daß dies Bewußtsein verloren geht. Wehren wir uns gegen das Eindringen des objektiven Gefühls, so hat es bis zu einem gewissen Grade bereits Besitz von uns ergriffen und was ein Kampf

zwischen einer äußeren und einer inneren Macht ist, ist zugleich ebensosehr ein Kampf zwischen zwei inneren Mächten, — aber auch zwischen zwei äußeren Mächten, indem unsere reaktiven Affekte ihrerseits sich objektivierend das dem Gegenstand einhaftende Gefühl verfärben und umgestalten. Es ist hier ein verschwebendes Hin und Wider zwischen Ich und Nicht-Ich, ein einheitlicher Erlebnisvorgang, der sich nicht zerreißen läßt.

Nur selbst fühlend werden wir der objektiven Gefühle inne, subjektive und objektive Gefühle stehen in einem fortlaufenden Austauschprozeß und unser beachtendes und zergliederndes Erkenntnisbewußtsein gerät dadurch den objektiven Gefühlen gegenüber in ganz ähnliche Schwierigkeiten, wie den subjektiven gegenüber: suchen wir sie in den Blickpunkt der Beachtung zu bringen, so stören wir sie und diese Störung kann so weit gehen, daß sie uns entschwinden.

Die Gefühlsseite der Welt ist daher für unser Bewußtsein in ein eigentümliches Halbdunkel gehüllt. Bestehend aus einer wirren Mannigfaltigkeit kaum analysierbarer unsinnlicher Qualitäten steigen die Gefühle aus unserm Innern empor und dringen von außen her mit den Gegenständen, die wir wahrnehmen oder an die wir denken, auf uns ein, wobei sich die subjektiven und objektiven Gefühle miteinander berühren, wechselseitig ineinander übergehen und verschwimmen, ohne sich weder hier noch dort dem ruhigen Blick unseres Erkennens voll zu stellen. So kommt es, daß zwischen dem unendlichen Reichtum der erlebten subjektiven und objektiven Gefühle und den wenigen armseligen und nur sehr allgemeinen Begriffen, die wir von ihnen haben, eine Kluft gähnt, wie sie zwischen zu Begreifendem und Begriff auf keinem andern Erkenntnisgebiet wieder zu finden ist.

Um von dem Qualitätenreichtum der Gefühle eine Vorstellung zu gewinnen, müssen wir auf die Fülle der individuell verschiedenen Subjekte und ihrer möglichen Lebenslagen, und ebenso auf die Gesamtheit aller übrigen Weltinhalte hinweisen. Wir nahmen vorher unsere Beispiele für die objektiven Gefühle aus der empirischen Welt unserer Wahrnehmung. Aber nicht nur den Gegenständen unserer Wahrnehmung sind Gefühle eingewoben, sondern ebenso allen Gegenständen, die wir uns sonst vorstellen mögen, Phantasiebildern, Fabelwesen der Mythologie, religiösen und metaphysischen Objekten usw.; sie alle werden uns je nach ihrer Artung auch einen eigentümlichen Gefühlsgehalt darbieten. Von besonderer Bedeutung sind die Wertideen, deren jeder ein bestimmter Gefühlscharakter zukommt:

so reden wir von dem kalten Glanz der Wahrheit, der harten Strenge der Gerechtigkeit usw. Ist aber jeder Wertidee ein bestimmter Gefühlscharakter eigen, so führt uns das auf den Begriff objektiver Gefühle, die, weil den geltenden, jedoch nicht seienden Wertideen einhaftend, weder seelisch, noch überhaupt wirklich sind, und denen doch Wesenhaftigkeit beizulegen ist. Die Dialektik des Ineinandergreifens subjektiver und objektiver Gefühle hat Kant — ohne unsere Bezeichnungen — gelegentlich an der Idee des Moralgesetzes dargelegt. Er spricht von der »feierlichen Majestät« des Moralgesetzes, vor der man »Achtung« empfindet, von dessen »Herrlichkeit«, an der man »sich nicht satt sehen kann« (Komplementärverhältnis der objektiven und subjektiven Gefühle), und sagt dann, daß »die Seele sich in dem Maße selbst zu erheben glaubt, als sie das heilige Gesetz über sich und ihre gebrechliche Natur erhaben sieht« (Subjektivwerden des objektiven Gefühls, hier begünstigt durch den Autonomiegedanken).

Von den Wertideen her aber fallen Lichter und Schatten auf die Lebenswirklichkeit und tragen dazu bei, das subjektive Gefühlsverhalten und den objektiven Gefühlscharakter von Menschen und Dingen zu bestimmen. Nicht nur als natürliche, sondern vor allem als sinnbelebte ist die Welt von Gefühlen durchwaltet. Zumal die menschliche Kultur ist nach ihrer Gefühlsseite von den Ideen her gefärbt, so daß wir, innerhalb ihrer, Menschen und Gegenständen ihre Werteigenart als ihnen einhaftenden Gefühlscharakter sozusagen unmittelbar anmerken. Priester, Beamter, Kaufmann, Kirche, Staat, Wirtschaft, das sind nicht bloß Typen von Personen und Einrichtungen mit angebbaren Merkmalen des Beschaffenseins und Sichverhaltens, die in verständlichen Beziehungen zu den Wertideen stehen, denen sie zuzuordnen sind, sondern zugleich auch Gefühlsträger und Gefühlskreise von einem eigenartigen Charakter, der an dem Gefühlscharakter der in jedem Falle wesentlichen Wertideen gleichsinnig oder gegensätzlich teil hat und sich dementsprechend unserm fühlenden Auffassen kundgibt.

Aber wir haben dies noch viel weiter ins Konkrete hineinzuführen. Jedes Volk, jedes Zeitalter und jeder Kulturkreis innerhalb ihrer, ja jeder Mensch in seiner geschichtlichen Besonderheit lebt seine eigentümliche Stellungnahme zu den Werten wirkend aus, und durch die Verbindung der jeweiligen natürlichen Bedingungen mit den jeweils wesentlichen Wertideen ergeben sich persönlich und sachlich Gestalten und Gestaltungen individueller Art, deren jede auch ihren eigenen individuellen Gefühlscharakter mit sich bringt.

Der athenische Bürger, der buddhistische Mönch, der Renaissancemensch, das römische Recht, die katholische Kirche, das preußische Militär, der französische Salon, die neuzeitliche Industrie: man braucht nur die Namen solcher geschichtlicher Gebilde anzuführen — ganz von einzelnen Personen zu schweigen — und jeder, der sie hört und weiß, was sie bedeuten, wird nicht bloß an ihre historisch-begrifflich zu beschreibenden Beschaffenheiten denken, sondern sich in jedem einzelnen Fall wie von einem eigenartigen Duft berührt finden, als der besonderen Gefühlsatmosphäre dieser Gebilde.

Blicken wir von hier aus auf den sich bewegenden Verlauf der Geschichte mit seinen Kämpfen und Siegen, so stellt sich der Streit der Personen und Mächte um Geltung und Vorherrschaft im Zusammenhang unserer Betrachtungen als der Streit verschiedener Gefühlswelten und -gewalten dar. Man kann dabei über die wirkenden Ursachen, die die geschichtlichen Entscheidungen herbeiführen, ganz verschiedener Ansicht sein. Diese mögen großenteils nach der materiellen wie nach der geistigen Seite in der Bewegung von Sachhaftigkeiten (z. B. von Wirtschaftsverhältnissen, Problemlagen) bestehen, ohne daß seelische und gefühlsbedingte Vorgänge auf solche Bewegung einen tieferen Einfluß auszuüben imstande wären. Aber auch Sachhaftigkeiten haben ihren ausgeprägten Gefühlscharakter, der sich mit ihrer Bewegung ändert; und ihre mannigfaltigen Bewegungen, mit und gegeneinander strebend, erscheinen so zugleich als sich verändernde und wider einander streitende Gefühlsbestimmtheiten. Unter der angegebenen Voraussetzung würden diese dann freilich nur Epiphänomene sein, nur ein wechselnd schillernder Glanz, der über der Geschichte leuchtet. Finden wir deren wirkende Kräfte dagegen gerade in den aus einzelnen Menschen oder ganzen Gemeinschaften hervorbrechenden Gefühlen, die um die Seelen werben und ringen und sich in Einrichtungen und Werken einen gegenständlichen Leib zu schaffen trachten, so wird bei dieser Auffassung die reale Bedeutung der subjektiven und objektiven Gefühle natürlich zur ausschlaggebenden. Aber wie man darüber auch denken mag, jedenfalls ist die Geschichte von Gefühlen durchwoben und durchtränkt, die zu jeder Zeit und an jedem Orte andere sind und sich fortwährend von einer individuell-konkreten Beschaffenheit in die andere wandeln.

Neben der Psychologie ist es daher die Geschichtswissenschaft, die sich mit der Frage nach der Erkenntnis der Gefühle vor allem auseinanderzusetzen hat. Wir sahen vorher, wie ungünstig die Verhältnisse für die Psychologie liegen, wenn sie die Gefühle analy-

sierend beschreiben und systematisieren will. Die Geschichtswissenschaft, deren Aufgabe es unter anderem also auch ist, von dem Gefühlscharakter der historischen Kulturerscheinungen Individualbegriffe zu bilden und uns das Fühlen und die Gefühlsatmosphäre der Menschen in den verschiedenen Zeitaltern der Geschichte zum Bewußtsein zu bringen, befindet sich in dieser Hinsicht womöglich noch größeren Schwierigkeiten gegenüber. Denn während die Psychologie von der lebendigen Erfahrung der Gegenwart ausgehen kann, ist die Geschichtswissenschaft nur auf ihre Quellen angewiesen. Diesen freilich ist das Gefühlsleben und -weben der Vergangenheit stets irgendwie einhaftend, und der Historiker wird, indem er sich an ihrer Hand die Vergangenheit rekonstruiert, dessen auch innewerden. Aber wie schwer ist es für ihn, hier über seine subjektiven Gefühlsbefangenheiten hinauszugelangen zu dem, was wir nachfühlendes Verständnis der Geschichte nennen! Gesetzt aber, diese Schwierigkeit wäre überwunden, wie soll er das, was ihm aufgegangen ist, wiedergeben, in Worten und Begriffen darstellen? Daten, diplomatische Verhandlungen, Gang der Feldzüge, Rechtsentwicklungen, kurz die äußern Ereignisse und die Vorstellungs- und Denkweisen der Vergangenheit sind zu packen und auszusprechen. Aber das, was wir den »Geist« einer Vergangenheit nennen, und was in Wahrheit größtenteils ihr Gefühlscharakter ist, begrifflich zu fassen und auszudrücken, ist, wenn man nicht in den gröbsten Allgemeinheiten steckenbleiben will, unmöglich. Und hier ist der Punkt, wo die Geschichtswissenschaft sich der Hilfe der Kunst zu bedienen genötigt ist, wo Wissenschaft in Kunst übergeht. Was der Historiker mit den Mitteln des Begriffs nur unzulänglich leisten kann, das vermag er mit den Mitteln der Kunst zu vollbringen. Ein Historiker, der den Geist einer Zeit schildern will, wird trotz höchster Intelligenz und reichsten Wissens versagen, wenn er nicht etwas von einem Dichter in sich hat und durch die Art seiner Darstellung das Dargestellte jeweils in die Gefühlsbeleuchtung rücken, in die Stimmung tauchen kann, die dessen Gefühlscharakter angemessen ist.

Allein wir wollen die Sonderfrage nach dem Anteil der Kunst an der Geschichtswissenschaft hier nicht weiter erörtern. Ihre Erwähnung soll uns der Uebergang sein zur genaueren Entwicklung der Behauptung, die wir an den Anfang dieser Abhandlung stellten. Alles was wir bisher auseinandersetzten, hatte ja nur den Zweck, diese vorzubereiten.

II.

Außer von subjektiven Gefühlen, die unser eigenes Innere bewegen, oder die sich uns in dem leiblichen Ausdruck anderer beseelter Wesen als deren Inneres bewegend offenbaren, ist uns die Welt erfüllt von objektiven Gefühlen, die den Gegenständen einhaften, sie umschweben und durchdringen, ohne daß sie als Zustände einer in den Gegenständen wohnenden Seele zu gelten brauchen. Diese objektiven Gefühle, unsinnliche Qualitäten von abwechslungvollstem Reichtum, stehen mit den ihnen qualitativ verwandten subjektiven Gefühlen in inniger Wechselbeziehung, indem die einen die andern gleichsinnig oder komplementär beeinflussen, sie hemmen oder fördern; und nur subjektiv fühlend nehmen wir die objektiven Gefühle wahr.

Als Qualitäten gehören die Gefühle, die subjektiven, wie die objektiven zum Anschauungsgehalt der Welt: und das gilt selbst für die objektiven Gefühle, die den nur im reinen Denken zu fassenden Ideen einhaften. Da sie unsinnliche Qualitäten sind, ist die Anschauung, vermöge deren wir ihrer innewerden, eine unsinnliche Anschauung.

In das Gefüge der Welt sind die Gefühle wie alle Qualitäten als unselbständige Teile oder Merkmale von Gegenständen eingeordnet. Sie sind entweder Zustände von Seelen oder Eigenschaften von Dingen und Vorgängen oder unwirklicher Ideen.

Der begrifflichen wissenschaftlichen Erkenntnis entziehen sie sich in hohem Maße: sie sind undeutlich und bilden eine wirre Mannigfaltigkeit; auch sind sie unserer beachtenden Betrachtung nur wenig zugänglich. So lassen sie sich begrifflich bloß sehr allgemein und mittelbar beschreiben. Zumal ihre Besonderheit in historischen Individualbegriffen festzulegen und festzuhalten ist unmöglich. Anschauungen ohne Begriffe sind blind: es gibt keine andere Anschauung, die so blind wäre wie die unsinnliche der Gefühle.

Wie ist es nun möglich, sie dennoch sehend zu machen? Das heißt, wie ist es möglich, in dem Mannigfaltigen dieser Anschauung synthetische Einheit zu bewirken und seinem formlosen Qualitätenreichtum eine Art von Form zu geben? Wie können wir die Gefühle so einfangen, bannen und binden, daß ihr anschaulicher Gehalt für das Bewußtsein allgemeingültig festgestellt wird, ohne im eigentlichen Sinne, also durch Begriffe, erkannt zu werden? Die Antwort darauf ist: wir können es, indem wir Gegenstände schaffen, denen wir die zu bannenden Gefühle als objektive Gefühle

so einlegen, daß jedem diese Gegenstände betrachtenden Subjekt bei fühlender Hingabe an sie die eingelegten Gefühle in der Weise der unsinnlichen Gefühlsanschauung gleichmäßig zum Bewußtsein kommen müssen. Wir nennen solche Gegenstände Kunstwerke und die Tätigkeit, die sie hervorbringt, Kunst.

Da, wie wir aufwiesen, jeder Gegenstand überhaupt irgendwie objektive Gefühle in sich enthält, so müssen wir nun des näheren angeben, wodurch sich die Kunstwerke, als Träger objektiver Gefühle, vor den übrigen Gegenständen auszeichnen. Der Unterschied läßt sich mit kurzen, freilich der Erläuterung bedürftigen Worten so angeben: die Kunstwerke enthalten die in ihnen objektiven Gefühle als gleichsam geformte in sich und erzwingen dadurch in allgemeingültiger Weise deren reine und stets gleiche Auffassung.

Dem Künstler kommen die Gefühle, die subjektiven wie die objektiven, in jenem verschwebenden Hin und Wider zwischen Ich und Nicht-Ich, das wir schilderten, als Tatsachen seines Erlebens zum Bewußtsein, wie jedem anderen Menschen. Ihm als Künstler liegt es ob, ihnen Gestalt zu geben. Gestalt geben bedeutet aber zunächst begrenzen. Aus der Fülle seines Erlebens muß er Komplexe herausgreifen und abheben, die er als innerlich zusammengehörige Gebilde fühlt. Und zugleich muß er an der unendlichen inneren Mannigfaltigkeit der so herausgegriffenen und vereinzelten Gebilde eine Art Abstraktions- und Verdichtungsprozess vornehmen und innere Begrenzungen ausführen, sie in sich aufeinander beziehende Gruppen und Untergruppen teilen. Bei der eigentümlichen Beschaffenheit und Bewußtseinsweise der Gefühle ist aber diese Aufgabe nicht für sich allein und unmittelbar an den Gefühlen selbst zu lösen: die Absonderung und die auswählende Verdichtung und innere Gliederung des zu gestaltenden Gefühlskomplexes kann nur so bewirkt werden, daß zugleich der Gegenstand geschaffen und geformt wird, in dem der Gefühlskomplex objektives Dasein gewinnt. Praktisch fällt das Gestalten des Gefühls und das Gestalten des Gegenstandes, dem es eingelegt wird, in eine einzige Tätigkeit zusammen.

Die Absonderung des Gefühlskomplexes spiegelt sich wieder in der Abgeschlossenheit des Gegenstandes, dem er einhaftet. Das Kunstwerk muß sich als ein für sich seiender Gegenstand aus der übrigen Welt der Gegenstände herauslösen, sich gegen diese absperren, es muß einen Rahmen haben, innerhalb dessen sich das abgesonderte Gefühl gleichsam wie in einem Behälter bewegt. Es ist das, was man die Selbstgenügsamkeit des Kunstwerkes genannt

hat und wodurch Schiller zu seinen Spekulationen über die Freiheit in der Erscheinung angeregt worden ist. Im Grunde handelt es sich hierbei aber nur um die Absonderung des zu gestaltenden Gefühlskomplexes teils von dem Gefühlsganzen, dem er ursprünglich zugehört, teils von dem Gefühlsweben der Umwelt. Aehnlich wie ein wissenschaftliches Werk aus der Fülle der Probleme einen bestimmten Problemkreis herausgreift und abgrenzt und infolgedessen Anfang und Schluß hat, muß auch das Kunstwerk ein abgerundetes Ganzes sein. Und ähnlich, wie ein wissenschaftlicher Vortrag von den Gesprächen und Reden, die vor ihm und nach ihm gehalten werden, sich absetzt, darf auch das Kunstwerk sich und das ihm einhaftende Gefühl nicht mit den Gegenständen, zwischen denen es sich zeitlich und räumlich gerade zufällig befindet, und deren Gefühlsatmosphäre verbinden. Die Art, wie die Abgrenzung und Abrundung in beiderlei Hinsicht bewirkt wird, hängt natürlich von den gegenständlichen Mitteln ab, die der Künstler verwendet, um ihnen das zu gestaltende Gefühl einzulegen, und kann nur im Verein mit diesen beschrieben werden. Uebrigens ist es gar nicht einmal durchaus richtig, daß das Kunstwerk in völliger Selbstgenügsamkeit für sich allein steht. Gewiß grenzt es sich als Gegenstand gegen die Umwelt ab, in der es sich jeweils befindet (sofern es nicht in irgendeinem Sinne dekorative Leistungen zu erfüllen hat, was ein besonderer Fall ist). Aber als Kunstwerk gehört es mit andern Kunstwerken desselben Meisters, des gleichen Volkes, des gleichen Zeitalters usw. innerlich zusammen: indem jedes einen bestimmten Gefühlskomplex widergibt, wirken mehrere zusammen, um sozusagen eine größere Gefühlswelt, unter mannigfachen Gesichtspunkten aufgefaßt, in ihren verschiedenen Teilen festzuhalten, so daß sie zueinander in das Verhältnis wechselseitiger Erläuterung und Ergänzung treten.

Zur Abgeschlossenheit des Kunstwerks gehört aber nicht bloß seine Herausgehobenheit aus der Gemeinschaft mit anderen Gegenständen, sondern auch seine Gelöstheit von den zufälligen Lebensstrebungen der betrachtenden Subjekte. Soll es diesen doch den Gefühlskomplex, den es als objektiven Gehalt in sich trägt, unverfälscht so, wie er in ihm kreist, darbieten: es kommt also darauf an, daß dem Subjekt das objektive Gefühl rein als solches erscheine, ohne Einmischung und Verdunkelung durch subjektive Gefühle. Natürlich muß das Subjekt bei der Aufnahme des Kunstwerkes ähnlich, wie bei der theoretischen Betrachtung, sein subjektives Fühlen ausschalten, es muß bereitet sein, sich dem objektiven Gefühle in fühlender Betrachtung offen hinzugeben. Unter Voraus-

setzung dieser Hingabe aber soll das Kunstwerk seinen objektiven Gefühlsgehalt lediglich erschließen, nicht aber soll es auf Erregung subjektiven Gefühls angelegt sein, das nur als sein Erfolg auftritt, ohne in ihm selbst schon enthalten zu sein: so unterscheiden sich echte Poesie und Rhetorik voneinander, die eine enthält Gefühl und übermittelt das in ihr enthaltene, die andere geht darauf aus Gefühle zu erregen, jene will fühlend verstanden werden, diese will wirken.

Wie aber geschieht es, daß der Künstler den unsinnlichen qualitativen Gehalt des Gefühls gleichsam formt, das heißt auswählend verdichtet, gliedert und verbindet zu sinnvoller Einheit? Auch diese Aufgabe ist nur in der Gestaltung des Kunstwerkes selbst zu erfüllen: in der Form des Kunstwerkes, in der beziehungsreichen Verbindung seiner Teile zu einem wohlgegliederten Ganzen erscheint unserem fühlenden Betrachten das Gefühl selbst als ein gleichsam geformtes.

Was ist nun das Prinzip der Form für das Kunstwerk und damit für das dem Kunstwerk eingelegte und darin objektive Gefühl? Hierauf ist zu antworten: der Rhythmus. Das aber ist zunächst nur ein Wort, dessen Bedeutung auseinanderzusetzen ist.

Es ist uns allen aus der Poetik und Musiktheorie bekannt. Dort versteht man darunter den Wechsel zwischen betonten und unbetonten, langen und kurzen Silben, hier den Wechsel in der Betonung und Zeitdauer der Töne, sofern dieser Wechsel nicht planlos, sondern nach gewissen Regeln vor sich geht. Aber diese Erklärung ist für eine allgemeine Theorie sowohl zu locker, als zu eng. Zu locker, weil der Unterschied von Betonung und Zeitdauer sich im Grunde auf zwei Arten der Betonung zurückführen läßt, die dynamische und die chronologische: denn die Silben und Töne längerer Zeitdauer haben eben in dieser Eigenschaft auch eine größere Bedeutung, heben sich mehr hervor, als die kürzerer Zeitdauer, sie sind schwerer, diese leichter, wie die dynamisch betonten schwerer sind und die dynamisch unbetonten leichter. Verstehen wir aber unter Betontheit jede Art von schwer, unter Unbetontheit jede Art von leicht, so ist die angegebene Erklärung zu eng, denn es gibt noch andere Betontheiten, als die dynamische und die chronologische. So sind in der Musik die höheren Töne, als die helleren, durchdringenderen schwerer, wie die tieferen, dunkleren und milderen, und umgekehrt die tieferen, als die breiteren, gewichtigeren schwerer, wie die höheren, dünneren und substanzloseren, wobei es auf den Zusammenhang ankommt, ob der einzelne Ton mehr die Seite herauskehrt, durch die er schwer ist, oder die, durch die er leicht ist. Ferner unterscheiden sich die Harmonien deutlich als schwerere und leich-

tere voneinander: schwerer sind die, in die die Leittöne sich auflösen, leichter die, die die Leittöne enthalten, wieder in anderer Hinsicht schwerer die Grundharmonien einer Tonart, als ihre Nebenharmonien usw. Alle diese verschiedenen Betontheiten wirken entweder miteinander zusammen oder einander entgegen und bedingen so das Spiel des Rhythmus im weiteren Sinne. In der Poesie sind die Silben nicht bloß als dynamisch und chronologisch betonte schwer, sondern auch durch ihren dunkleren oder helleren, volleren oder leereren Klang, und nicht zuletzt durch das Gewicht ihrer Bedeutungen. Ebenso wie Musik und Poesie beherrscht der Rhythmus im weiteren Sinne aber auch Architektur, Plastik und Malerei: der größere Raumteil ist schwerer wie der kleinere, die eine räumliche, flächenhafte oder lineare Form gewichtiger, auffallender, charaktervoller als die andere, und ebenso unterscheiden sich die Farben durch mannigfach abgestufte Eindringlichkeit unter den verschiedensten Gesichtspunkten. Dazu kommt die dort größere, hier geringere Gewichtigkeit der Gegenstände, die auf irgendeine Weise nachgebildet sind. Wenn wir also den Rhythmus allgemein definieren wollen, so müssen wir sagen: Rhythmus ist der Wechsel zwischen schweren (betonten oder besser sich betonenden) und leichten (betonungsloseren) Teilen, sofern er nach gewissen Regeln vor sich geht.

Diese Regeln aber betätigen sich darin, daß sie schwere und leichte Teile zu rhythmischen Sinneinheiten niederer und höherer Ordnung zusammenschließen, als verschiedene Arten des Wechsels von schwer und leicht. Indem solche rhythmischen Sinneinheiten sich nebeneinander, ineinander und übereinander bauen, entsteht die Form des Kunstwerkes: diese ist nichts anderes als sein Gesamtrhythmus. Nur sofern ein Kunstwerk Form, das heißt Rhythmus hat, ist es ein Kunstwerk.

Die Form ist gegenüber dem Gesamtinhalt eines Kunstwerkes etwas Abstraktes, Schematisches, an ihr nehmen alle seine Einzelheiten nur teil, weil sie als schwere oder leichte Glieder und Gruppen darin Bedeutung haben. Ihre übrigen Eigenschaften gehen in das Kunstwerk erst dadurch ein, daß sie von den rhythmischen Beziehungen ergriffen und in diese aufgenommen werden. Sie sind an und für sich Geformtes, Materie. Materie sind die reinen Klangqualitäten der Töne und Harmonien, Materie die reinen Klangqualitäten der Silben und Worte, Materie die Gegenstandsbedeutungen der Worte und Sätze. Materie sind ebenso die Ausdruckswerte der Farben und Formen an und für sich, der Charakter der verwendeten Stoffe, der nachgebildeten Gegenstände usw. Alles dieses wirkt

und lebt in dem Kunstwerke nur soweit es von dessen rhythmischem Wellenschlag getragen wird, den Maßverhältnissen seines rhythmischen Baus eingefügt ist. So verhält sich der Rhythmus eines Kunstwerkes zu der Materie, an der er erscheint, wie die Kategorie in der Wahrnehmung zu den durch sie gebundenen Empfindungsinhalten, wie die logische Form einer Abhandlung zu den einzelnen Gedanken, die sie verknüpft. Die Rhythmik ist gewissermaßen die Logik der Kunst.

Wie aber verhält sich nun Form und Materie des Kunstwerkes zu dem in es einzulegenden Gefühl, um dessentwillen beide da sind, da es in und mit ihnen objektiv werden soll? Wir sahen, daß die Gefühle Qualitäten, also wenn auch unsinnlich doch materialen Wesens sind, und daß sie an sich als eine undeutliche, nicht im Elemente aufzulösende, und wirre, nicht zu ordnende Mannigfaltigkeit sich der Formung weitgehend entziehen. Könnte man bei den Gefühlen Form und Materie unterscheiden, so wäre es sehr einfach, die Form der Gefühle dem Rhythmus zuzuordnen und ihre Materie der Materie des Kunstwerkes. Aber es gibt keine Form des Gefühls als solche. Und der Rhythmus ist nicht Form des Gefühls, sondern Form des Kunstwerkes. Als Gefühlsträger stehen Form und Materie des Kunstwerkes auf gleicher Linie, beiden haften Gefühle als objektive ein, und alle diese verschlingen und verweben sich gegenseitig zu einem nicht streng analysierbaren Komplex. In diesem Komplex aber fühlen wir die an dem Rhythmus haftenden Gefühle als die ihn durchherrschenden, wie eine Flüssigkeit in ihm sich auflösenden, ihn allenthalben durchdringenden und so seine Einheit bewirkenden, und zwar, da der Rhythmus ein in sich mannigfaltiger ist und mit ihm das Gefühl, das in ihm haftet, eine in sich mannigfaltige Einheit. Nicht der Rhythmus selbst, als Form der Gefühle, sondern das Gefühl, das er trägt, als mit den von der Materie des Kunstwerks getragenen Gefühlen sich material und qualitativ vermischendes Gefühl gibt dem Gefühlskomplex, den das ganze Kunstwerk trägt, die verdichtende Gestalt und Einheit. Das dem Rhythmus einhaftende Gefühl ist also selbst Materie, aber Materie, die in nicht näher zu beschreibender Weise in dem streng genommen formlosen Gefühlskomplex als Analogon der Form waltet. So bleibt der Gefühlskomplex selbst eigentlich sinnlos und unverstehbar, aber das Kunstwerk ist selbst sinnvoll und verstehbar.

Die Rede, man habe ein Kunstwerk »verstanden«, umfaßt demgemäß eine strenge und eine übertragene Bedeutung. Die strenge Bedeutung ist: wir verstehen das Kunstwerk, wenn wir es in seinen

einzelnen Teilen und als Ganzes nach den Regeln des in ihm herrschenden Rhythmus aufnehmen, wenn wir es rhythmisch richtig artikulieren und die Einzelheiten so zusammenfügen, wie sie rhythmisch zusammengehören: das Verstehen des Kunstwerkes in dieser Bedeutung ist Verstehen seiner rhythmischen Konstruktion, so daß es als das rhythmische Sinngebilde, das es an sich selbst ist, sich unserm Geiste auch darstellt. Die übertragene Bedeutung ist dagegen: wir verstehen das Kunstwerk, wenn wir den Gefühlsgehalt, der in es gebannt und in ihm objektiviert ist, fühlend wahrnehmen. Dieses Verstehen ist kein eigentliches Verstehen, weil, indem wir es vollziehen, das in ihm Erfaßte rein als solches uns nicht als geformtes, sinndurchdrungenes, verstandbeherrschtes gegenwärtig ist. Aber: wir können zu diesem richtigen Erfühlen des Gefühlsgehaltes des Kunstwerkes nur dadurch gelangen, daß wir das Kunstwerk rhythmisch-konstruktiv richtig verstehen: das richtige Erfühlen geschieht durch die verstehbare und richtig verstandene Form des Kunstwerks hindurch; und was es erfaßt, eben der Gefühlsgehalt des Kunstwerkes, ist deshalb, wenn auch nicht selbst im genauen Wortsinn ein Geformtes, so doch ein durch die Rhythmusform hindurch Erfaßtes und daher gleichsam Geformtes; und insofern dürfen wir auch hier das Wort Verstehen, obzwar in übertragener und erweiterter Bedeutung anwenden. Hieraus ergibt sich nun, daß das rhythmisch-konstruktive Verständnis eines Kunstwerkes grundsätzlich möglich ist, ohne daran und darein sich schließendes Gefühlsverständnis, daß dagegen das Gefühlsverständnis sich nur an und mit dem Formverständnis entwickeln kann. Aber im Gefühlsverständnis vollendet sich erst das wirkliche und ganze Verständnis des Kunstwerkes, zu ihm steht das Formverständnis in der Rolle des Dieners. Und daher wird in der Praxis Form- und Gefühlsverständnis mehr oder minder zu gleichen Schritten gehen und oft das ahnende Aufdämmern des letzteren seinerseits dem ersteren den Weg weisen.

Die Doppelheit von Form- und Gefühlsverständnis des Kunstwerkes kommt sehr deutlich zur Erscheinung, wenn wir uns das Gesamtverständnis des Kunstwerkes zu kritischem Bewußtsein zu bringen suchen. Dann tritt an die Stelle des schlichten Formverständnisses die rhythmisch-konstruktive Analyse, die mit den Mitteln der Theorie und des Beweises arbeitend die Form des Kunstwerkes bloßlegt: sie läßt sich sehr weit treiben und ihre Ergebnisse können mit hohen Wahrscheinlichkeitsgraden wissenschaftlich sichergestellt werden. Auch wird sie, auf das schlichte Formverständnis zurückwirkend, dadurch mittelbar auch das Gefühlsverständnis des Kunst-

werkes fördern. Aber sie selbst enthält von diesem nichts mehr; denn sie ergreift nur das Gerüst des Kunstwerks, nur das, was an ihm in strenger Bedeutung sinnvoll und verstehbar ist: die formlosen unsinnlichen Qualitäten des Gefühlskomplexes, der dies Gerüst erfüllt und durchdringt und belebt, sind für sie nicht da, weil sie eben von ihnen abstrahieren muß. Ein abgesondertes kritisches Bewußtsein des Gefühlsgehaltes des Kunstwerks ist dagegen nicht eigentlich erreichbar: es hieße, den Gefühlsgehalt rein als solchen kennzeichnen; das kann aber allenfalls nur mit Hilfe einiger leerer Allgemeinheiten geschehen und leistet demzufolge viel zu wenig, um für die Aufklärung der fühlenden Betrachtung des Kunstwerks irgend etwas zu bedeuten. Indessen ist es, obwohl nur in sehr eingeschränkter Weise, möglich, eine abgesonderte Vorstellung des Gefühlsgehaltes wiederum mit künstlerischen Mitteln zu geben, etwa durch eine poetisierende Beschreibung: vermag diese auch keine kritische Bewußtheit zu erzeugen, so besteht ihr Wert doch darin, daß sie unserem fühlenden Sinn den Weg weist, auf dem er den Gefühlsgehalt des Kunstwerkes sich erschließen kann. Und da das Gesamtverständnis des Kunstwerkes in dem fühlenden Verständnis gipfelt, so wird man solche poetisierenden Beschreibungen nicht unterschätzen dürfen: sie allein rühren, sofern sie gut und zutreffend sind, an das Wesen, während die rhythmisch-konstruktive Analyse trotz aller Triumphe der Exaktheit, die sie feiern mag, diesem fern bleibt.

Wir verstehen also ein Kunstwerk richtig, sobald wir es rhythmisch-formal richtig auffassen und durch diese formal richtige Auffassung hindurch seinen Gefühlsgehalt richtig erfühlen.

Wenn aber ein Kunstwerk gelungen ist, das heißt wenn in ihm ein Gefühlsgehalt Form und Gestalt erlangt hat, ist dies richtige Verstehen grundsätzlich immer möglich, so sehr auch subjektive Zufälligkeiten es erschweren mögen. Jedes gelungene Kunstwerk besitzt Allgemeingültigkeit: indem es rhythmisch-konstruktiv überall und immer identisch zu verstehen ist, teilt es als identisch verstandenes auch stets den gleichen Gefühlsgehalt mit. In dieser Angemessenheit der Form an den Gehalt aber besteht seine Notwendigkeit. Diese Notwendigkeit kommt uns bei vollem Verständnis evident zum Bewußtsein, aber sie läßt sich nicht beweisen. Dazu wäre erforderlich, daß wir nach vollzogener rhythmisch-formaler Analyse nun auch ebenso das einhaftende Gefühl analysieren und dann die Ergebnisse beider Analysen konfrontierend ihre funktionale Zusammengehörigkeit im einzelnen begreifen könnten. Aber dies ist nicht zu leisten, wenn wir dabei auch eine kleine Strecke weit kom-

men mögen, da der Gefühlsgehalt sich letzten Endes der Analyse entzieht. Warum ein Kunstwerk von bestimmter rhythmisch-formaler Beschaffenheit uns zwingt, gerade diesen bestimmten Gefühlsgehalt in ihm wahrzunehmen, bleibt dunkel. Es ist dieselbe Dunkelheit, die über dem Schaffen des Künstlers liegt. Wissen wir als Betrachter nicht, warum wir mit der Form gerade diesen Gehalt wahrnehmen, so weiß der Künstler nicht, warum er dem Gehalt, den er gestaltet, gerade diese Form gibt: von dieser zu jenem und umgekehrt von jenem zu dieser führt keine Brücke, die vom Verstande zu konstruieren wäre. Das »Unbewußte« des künstlerischen Schaffens ist nichts anderes, als die Uneinsehbarkeit der Notwendigkeit, die das zu bannende Gefühl mit der Form verbindet, in die es gebannt wird. Und da diese Notwendigkeit auch nach Vollendung des Kunstwerks uneinsehbar bleibt, so gelangt dies Unbewußtsein eigentlich nie zum Bewußtsein, weder im Künstler, noch im Betrachter.

Der ästhetische Wert eines Kunstwerks besteht sonach in dem Maße der Notwendigkeit, die ihm innewohnt. Sind Form und Gehalt einander restlos angemessen, so besitzt es damit Allgemeingültigkeit für jedes fühlend betrachtende Subjekt überhaupt, ist es »ewig«.

Infolge der Abgesondertheit und rhythmisch-formalen Beschaffenheit des Kunstwerkes geschieht es nun, daß sein Gehalt dem ästhetisch gebildeten Bewußtsein sich mit einem Höchstmaß von objektiver Reinheit und Unverfälschtheit mitteilt. Die Erlebniseinheit, in der wir uns der Gefühle, die das Kunstwerk als objektivierte in sich trägt, subjektiv fühlend bewußt werden, ist hier ganz von der objektiven Seite her bestimmt und sondert sich mit großer Deutlichkeit von den Gefühlen ab, die uns, sei es als Wirkung des Kunstwerks, sei es aus andern zufälligen Ursachen, bewegen. Zugleich ist in dieser Erlebniseinheit das enthalten, was der Evidenz entspricht, die wir in der Betrachtung theoretischer Gegenstände erfahren: das Bewußtsein von der Notwendigkeit, mit der Form und Gefühlsgehalt des Kunstwerkes zusammengehören, das Bewußtsein des ästhetischen Wertes. Dieses Bewußtsein ist es eigentlich und wesentlich, was jene Erlebniseinheit in uns abgrenzt und die vage Vermischung objektiver und subjektiver Gefühle nicht aufkommen läßt, die sonst bei unsern Gefühlswahrnehmungen durchgängig, wenn auch hier mehr, dort minder, eintritt. Es ist das, was Kant im Sinne hat, wo er von dem interesselosen Wohlgefallen an der ästhetischen Anschauung handelt, wobei wir für Interesselosigkeit die reine Objektgebundenheit des Fühlens, für Wohlgefallen die Evidenz einzusetzen hätten.

Wie nun der einzelne wissenschaftlich veranlagte Mensch in der Regel sich je nach seinen Gaben auf beschränkten Gebieten wissenschaftliche Evidenzen zu verschaffen sucht und sie ihm nur dort zugänglich zu sein pflegen, so ist im allgemeinen auch der einzelne ästhetisch begabte Mensch nur für beschränkte Gebiete der Kunst imstande, die ästhetische Evidenz zu erreichen. Und da es in der Kunst immer um Gefühle geht, so wird er die ästhetische Evidenz vornehmlich dort erstreben, wo die im Kunstwerke objektivierten Gefühle seiner eigenen Fühlweise entsprechen; dorthin bringt er die günstigsten subjektiven Aufnahmebedingungen für sie mit sich, dort, wo sein eigenes Wesen zu innerst berührt wird, leuchtet ihm die ästhetische Evidenz am ehesten auf. So entspringt dann die Rede von der ästhetischen Lust, dem ästhetischen Wohlgefallen, dem ästhetischen Genuß. An sich sind Lust, Wohlgefallen und Genuß lediglich zusammenfassende Namen für mannigfache Arten subjektiven Fühlens, die innerlich höchst verschieden voneinander sind (ohne daß wir jedoch diese Verschiedenheiten an ihnen zu klären in der Lage wären) und die nur äußerlich das gemeinsam haben, daß wir sie aufsuchen, oder festzuhalten trachten. Daher wird das subjektive Wohlgefallen an einem Kunstwerke, das mit der ästhetischen Aufnahme seines Gefühlsgehaltes und dem Evidenzbewußtsein sich verknüpft und diese fördert, in jedem einzelnen Subjekte von ganz anderer Herkunft und ganz anderer Art sein können, und das, was diese Arten unter einem Gattungsnamen zu verbinden erlaubt, ist nur die äußere Tatsache, daß all die Subjekte, die von ihnen bewegt sind, durch den Gefühlsgehalt des Kunstwerkes angezogen werden. Darauf läßt sich aber keine ästhetische Theorie gründen. Diese hat vielmehr von dem subjektiven Wohlgefallen und damit von der zufälligen Einstellung der einzelnen Subjekte ganz abzusehen. Von einem »allgemeingültigen Wohlgefallen« zu sprechen, hat aber keinen Sinn, da dieser Begriff eine contradictio in adjecto darstellt.

Der rein ästhetische Betrachter weiß von seinem persönlichen Wohlgefallen gänzlich zu abstrahieren. Durch die formal-rhythmische Konstruktion des Kunstwerks hindurch nimmt er den Gefühlsgehalt des Kunstwerkes auf, und erfährt durch diese Aufnahme eine Bereicherung seiner Gefühlskenntnis. An dieser läßt er sich als ästhetischer Betrachter genügen.

Die Gefühle nun, die als gestaltete und gebannte in Kunstwerken objektiv sind, können nach ihrer Herkunft aller Art sein: sie können im ursprünglichen Erleben als objektive Gefühle auftreten, oder als gegenstandbestimmte oder gegenstandlose subjektive Gefühle, oder als

Mischungen von beiden. Da im ursprünglichen Erleben die subjektiven und objektiven Gefühle stets in einem fließenden Austauschverhältnis stehen, die objektiven Gefühle daher in unvermischter Reinheit kaum vorkommen, so werden die im Kunstwerk objektivierten Gefühle auch dann ein Element subjektiven Fühlens in sich tragen, wenn sie wesentlich objektive Gefühle sind. Es gibt gewisse Landschaftsmaler, die durch ihre Bilder den objektiven Gefühlsgehalt einzelner Landschaften sozusagen erst erschlossen und wahrnehmbar gemacht haben: ihnen ist er am reinsten aufgegangen und sie haben vermocht, ihm künstlerische Gestalt zu geben; dennoch werden durch ihre Bilder immer noch subjektive Färbungen des objektiven Gefühls vermittelt, die wir die persönliche Note des Künstlers zu nennen pflegen; von dieser persönlichen Note ist der Gefühlsgehalt keines Kunstwerkes frei. Mit der gegebenen Einschränkung steht aber dem Künstler die ganze Welt der Gefühle, die seinem Erleben und Erfahren zugänglich ist, zur Gestaltung offen: eigne subjektive Gefühle, fremde subjektive Gefühle, die er aufzufassen fähig ist, und objektive Gefühle, sowie alle möglichen Mischungen aus diesen. In das Kunstwerk aber gehen sämtliche Gefühle ein als objektivierte Gefühle: sie sind als gestaltete nunmehr in dem Kunstwerk haftende Gefühle geworden, die also in diesem objektiv sind, und zwar in jener durch die rhythmische Form sich auch rein objektive Auffassung erzwingenden Weise, von der wir sprachen. Sobald sie in das Kunstwerk eingehen, lösen sie sich daher von den Verknüpfungen los, innerhalb deren sie im Erleben auftraten. Die subjektiven Gefühle erscheinen dann ohne das Subjekt, das sie erlebte, die gegenstandbestimmten unter ihnen ohne den Gegenstand, der sie bestimmte, die objektiven Gefühle ohne den Gegenstand, dem sie ursprünglich eingewoben waren. Ein lyrisches Gedicht enthält das Gefühl eines Subjekts als objektiviertes subjektives Gefühl, das von dem Subjekte, das es ursprünglich als seinen Zustand erlebte, sonst nichts mehr an sich trägt, sondern ganz für sich in dem Gedichte selbst wohnt, als diesem einhaftendes objektives Gefühl. Ein religiöses Bauwerk enthält das gegenstandbestimmte Gefühl, das eine Gemeinschaft ihrem Gotte gegenüber empfindet, objektiv in sich, auch ohne von diesem Gotte eine Vorstellung zu geben. Ein pastorales Musikstück enthält das einer Landschaft eigene objektive Gefühl, ohne die Landschaft zu malen. Solche Künste, die Abbilder von Dingen, Beschreibungen oder Gedanken als Material ihrer rhythmischen Konstruktionen verwerten, haben natürlich dadurch die Fähigkeit, an das zu erinnern, dem die Gefühle, die sie bannen, ursprünglich zugehören: Porträts,

Landschaftsgemälde, historische Romane, Götterbilder, Gedankendichtungen usw. vermögen solches zu leisten. Es kann aber z. B. ein Maler das Bild einer wirklichen Landschaft auch vielmehr dazu benutzen, um etwa einem gegenstandlosen subjektiven Gefühl Gestalt zu geben, das Bild eines wirklichen Menschen, um das objektive Gefühl einer Wertidee zu bannen, ein Dichter kann Gedanken aussprechen, nicht um deren objektiven Gefühlsgehalt, sondern um gegenstandbestimmte subjektive Gefühle festzuhalten usw.: die Möglichkeiten sind hier unendlich. Und bei der begriffswidrigen Eigenheit der Gefühle ist im einzelnen Falle nicht anzugeben, welcher Art von Gefühl der Gefühlsgehalt eines bestimmten Kunstwerkes zuzuweisen ist, so eindeutig das Kunstwerk das ihm einwohnende Gefühl übermitteln mag. Der Streit über den Gefühlscharakter eines Kunstwerks entspringt zu einem großen Teil solchen Subsumtionsschwierigkeiten, nicht aber Unterschieden der fühlenden Auffassung selbst.

Dieses letztere gilt, ebenso wie für die Einteilung der Gefühle in subjektive und objektive, auch für jede andere Einteilung. Solche Begriffe etwa wie naiv, sentimentalisch, klassisch, romantisch, apollinisch, dionysisch, tragisch, komisch, humoristisch, erhaben, schön usw. sind im Grunde nichts anderes, als vage zusammenfassende Namen für Gefühle, die wir ihrer Qualität nach als verwandt empfinden, ohne diese Verwandtschaft an ihnen selbst des näheren nachweisen und auf bestimmt umrissene Merkmale zurückführen zu können. Die ästhetischen Theorien darüber versuchen, Kunstwerken, deren Gehalt wir mit einem solchen Namen bezeichnen, gemeinsame Merkmale abzugewinnen, die an deren Materie und Form anknüpfen, und so zu Definitionen zu gelangen. Wird damit auch eine gewisse Uebersicht erreicht werden, im einzelnen Fall versagen solche Definitionen mehr oder minder, indem wir vielleicht zwar den Namen für den Gefühlsgehalt des Kunstwerks, nicht aber die Definition für seine gegenständliche Beschaffenheit, oder umgekehrt die Definition für die gegenständliche Beschaffenheit, nicht aber den Namen für den Gefühlsgehalt als passend gelten lassen wollen. Bei dieser Sachlage ergeben sich dann theoriegeborene Meinungsstreitigkeiten, denen keineswegs Unterschiede der fühlenden Auffassung zugrunde zu liegen brauchen: diese kann und wird meist gleichartig sein, wenn die Versuche der begrifflichen Zuordnung auch weit voneinander abweichen mögen.

Ihrer konkreten Inhaltsfülle nach sind die Gefühle, die die Kunst einfängt und objektiviert, von unendlicher Mannigfaltigkeit.

Der ganze Reichtum an unsinnlichen Gefühlsqualitäten, der durch das Weltall ausgegossen ist und menschlichem Erleben im Laufe der Geschichte zugänglich wird, und von dem wir vorher eine Uebersicht gaben, steht zu ihrer Verfügung: die Stimmungen der uns umgebenden Natur, die inneren Bewegungen der Seelen und ihre gegenseitigen Gefühlsbeziehungen, der Gefühlsgehalt der jeweiligen Kulturverhältnisse und -ereignisse, der herrschenden, zum Herrschen drängenden oder unterliegenden moralischen, politischen und religiösen Vorstellungen, der jeweils geltenden philosophischen Weltanschauungen und Wertideen usw. All das tritt in Wechselwirkung mit dem Fühlen der einzelnen Künstler, wie es sich in ihren persönlichen Schicksalen entwickelt, und liefert ihnen den Stoff, den sie in Kunstwerken gestalten und Form gewinnen lassen. Dieser Stoff ist seinem Wesen nach fließend und vergänglich, und wenn auch der objektive Gefühlsgehalt der Natur oder der Wertideen an sich unveränderlich bleibt, so ist seine fühlende Auffassung doch niemals frei von individuell oder historisch bedingten Färbungen, und als so gefärbter gehört auch er der Vergänglichkeit an. Indem die Kunst diesen Stoff ergreift und bindet, hebt sie ihn aus der flüchtigen Vergänglichkeit, in der er erlebt wird, und bannt ihn in Gestalten, in denen jedes fühlend betrachtende Subjekt überhaupt ihn überall und immer aufs neue fühlend auffassen kann. So saugt die Kunst, je nach Vermögen der auftretenden Künstler, den Gefühlsgehalt der Welt, wie er sich dem menschlichen Erleben im Laufe der Geschichte darbietet, in sich auf, bewahrt ihn in allgemein mitteilbarer Weise und verleiht ihm dadurch ewiges Leben. Wir haben kein anderes Mittel, das uns dies leisten könnte, als eben sie: sie allein vergegenständlicht den Gefühlsgehalt der Welt, legt ihn dar und klärt ihn und gibt ihm erhöhtes und dauerndes Bewußtsein. Darin besteht der Sinn und die Bedeutung der Kunst.

Das Kunstwerk, das einem Gefühl ewige Form gibt, vollbringt damit, was es zu leisten hat, und erfüllt so seine Aufgabe, wobei es ganz gleichgültig ist, welcher Art das Gefühl ist, an dem es sie erfüllt. Aber die Gefühle stehen großenteils in einem besonders innigen Zusammenhange mit den Wertideen und unserm wertenden Bewußtsein, wie wir zeigten. Und hieraus ergibt sich dann eine zweite Wertungsweise für die Kunst. Der ästhetische Wert eines Kunstwerkes liegt lediglich in der Kraft, mit der es einen bestimmten Gefühlsgehalt formt und bindet und allgemein mitteilbar macht: er ist die conditio sine qua non eines jeden Kunstwerkes, und je mehr einem solchen davon eignet, um so vollkommener ist es als Kunstwerk an

und für sich. Wir werten ein Kunstwerk aber nicht bloß als gefühlsbindendes Mittel: unsere Wertung pflegt sich vielmehr geradeswegs auf den in ihm gebundenen Gefühlsgehalt selbst zu richten. Ein Kunstwerk gilt uns als groß und bedeutend usw. je nachdem, ob wir den Gefühlsgehalt, den es objektiviert, für groß und bedeutend halten. Voraussetzung dabei ist, daß es den Gefühlsgehalt in ästhetisch vollkommener Weise in sich trage: ein Kunstwerk, das einen unbedeutenden Gehalt vollkommen vergegenständlicht, steht als Kunstwerk höher, denn ein Kunstwerk, das einen bedeutenden Gefühlsgehalt unzulänglich ausspricht. Ist jedoch der ästhetische Wert hier und dort gleichmäßig vorhanden, dann tritt die zweite Wertungsweise beherrschend hervor. Diese aber hängt in jedem Falle zunächst von der person- und zeitbedingten Weltanschauung ab, die wir selbst vertreten. Der Streit über den Wert einer Kunst ist zumeist im Grunde nicht ein Streit um ihren ästhetischen Wert, sondern ein Streit um ihre Bedeutung im Sinne irgendeiner Weltanschauung. Es entspricht dem ungreifbaren Charakter der Gefühlseite der Welt, um die es sich hier ja immer handelt, daß die eben angegebene Unterscheidung sich zwar in abstracto sehr leicht formulieren, in concreto aber nur sehr mühsam durchführen läßt, was indessen an ihrer Richtigkeit natürlich nichts ändert. In der Tat aber finden wir, daß die einzelnen Subjekte bestrebt sind, Kunstwerke, gegen die sie sich um ihres Gefühlsgehaltes willen feindlich stellen, rein ästhetisch anzuzweifeln und anzugreifen, und umgekehrt solche Kunstwerke ästhetisch zu überschätzen, die der ihrer Weltanschauung eigenen Fühlweise gemäß sind. Hier zu objektiver Beurteilung vorzudringen, ist äußerst schwierig und gelingt in der Regel erst bei einigem historischem Abstande und auch da nicht immer zureichend. Die Wertungsweisen der Vergangenheit nehmen wir als gegebene Tatsachen hin und entscheiden nun in deren Sinne, welche Kunstwerke sie bedeutend darstellen. Dabei bleibt aber unsere eigene Wertungsweise immer im Hintergrunde, indem sie die Wertungsweisen der Vergangenheit ihrerseits wertet und danach den Rang der einzelnen Kunstzeitalter im Verhältnis zueinander bestimmt.

Die ästhetische Kritik hat demgemäß streng genommen nur festzustellen, ob das zu beurteilende Kunstwerk ästhetischen Wert besitzt oder nicht, das heißt, ob und mit welcher Vollkommenheit seine rhythmisch-formale Beschaffenheit einen bestimmten Gefühlsgehalt in sich bannt und zur Darstellung bringt. Tatsächlich pflegt sie sich darauf nicht zu beschränken, sondern geht weit über diese Grenze hinaus, indem sie die in dem Kunstwerk erscheinenden Ge-

fühle selbst der wertenden Kritik unterzieht. Urteile über Wert und Bedeutung dieses Gefühlsgehaltes überschreiten jedoch die Zuständigkeit der eigentlich ästhetischen Kritik allemal, so sehr sie sich hinter anscheinend ästhetischen Erörterungen verbergen mögen. Sie setzen stets eine allgemeine Lebens- und Weltanschauung voraus und lassen sich nur mit dieser als gültig erweisen.

Der Künstler, der nach Können und Gesinnung ein Künstler ist, will in erster Linie nichts anderes, als dem, was ihm vom Gefühlsgehalt der Welt aufgegangen ist, Form und Gestalt verleihen: dem gilt seine Arbeit und sein Leben. Die Kunstwerke aber, die er so schafft, treten aus seiner Werkstatt hinaus unter die Menschen und künden, was ihn bewegte. Das, was sie wollen, ist: verstanden werden. Das heißt, sie wollen rhythmisch-formal richtig aufgefaßt werden und so ihren Gefühlsgehalt richtig mitteilen. Es heißt aber überdies noch, daß sie für das in ihrem Gefühlsgehalt liegende subjektive und objektive Wertgefühl Anerkennung heischen, Anerkennung zum mindesten im Sinne des »Geltenlassens«, womöglich aber im Sinne der Zustimmung, so daß die Subjekte in ihnen ihr eignes Fühlen und Erfühlen gestaltet wiederfinden oder durch sie gar eine Erweiterung und Bereicherung ihrer bisherigen Gefühlswelt erfahren: mit einem gehobenen Worte sprechen wir dann davon, daß ein Kunstwerk uns eine »Offenbarung« sei. Jede Kunst großen Stils will uns solche Offenbarungen geben und verlangt von uns deren Aufnahme und Anerkennung. Die Aneignung verläuft dabei zumeist in folgender Weise: zunächst sind uns die neuen Kunstwerke »unverständlich«, wir finden in ihrer gegenständlichen Beschaffenheit keinen rhythmisch-formalen Sinn oder legen ihnen, falsche Zusammenfassungen vollziehend, einen andern unter, als sie wirklich haben, ihr Kern aber, ihr Gefühlsgehalt, bleibt uns gänzlich verschlossen; sodann beginnt es in uns aufzudämmern, Einsehende weisen uns auf die wahren rhythmisch-formalen Beziehungen hin oder wissen durch treffend gewählte Worte uns den Gefühlsgehalt näherzubringen; endlich geht uns das Licht auf, die Form wird uns deutlich, der Gehalt erschließt sich, die Kunstwerke beginnen zu uns zu reden, und nun erst sind wir fähig, sie ästhetisch zu würdigen und weltanschaulich zu ihnen Stellung zu nehmen. Solche Erfahrungen hat jeder gemacht, der einmal einer ihm ganz fremden und neuen Kunst gegenübergetreten ist, und dem es dann gelang, in sie einzudringen. In solchen Erfahrungen aber wird sichtbar, was wir als die wahre Bedeutung der Kunst erkannten: daß sie den Gefühlsgehalt der Welt zu allgemeingültigem Bewußtsein erhebt.

Das transzendentale Subjekt.

Eine transzendentalphilosophische Skizze.

Von

Bruno Bauch (Jena).

Der Denker, dem diese Blätter gewidmet sind, hat, wie ja innerhalb des philosophischen Fachgebietes allgemein bekannt ist, um die Bearbeitung des Subjektproblems ganz besondere Verdienste und an ihr in unserer Zeit den hervorragendsten Anteil. Auf der von ihm beschrittenen Bahn bewegen sich, meine ich, auch die folgenden Untersuchungen. Wie ich hier freilich Auseinandersetzungen mit der philosophischen Literatur vermeiden muß, um mich, schon bei der gebotenen Knappheit der Darstellung, auf die rein systematische Problemgestaltung zu beschränken, so kann ich auch auf die reiche Förderung, die die Bearbeitung des Subjektproblems im letzten Menschenalter gerade Heinrich Rickert verdankt, nicht im einzelnen eingehen. Um so ausdrücklicher, dankbarer und herzlicher will ich es an dieser Stelle und bei dieser Gelegenheit meinem Lehrer und Freunde Rickert sagen: Ich bin mir tief bewußt, daß und wie sehr mein eigenes philosophisches Arbeiten bei ihm zu Danke steht. Es würde wohl kaum den Gang genommen haben, den es in Wirklichkeit genommen hat, hätte mich als jungen Studenten nicht vor jetzt über einem Vierteljahrhundert ein gütiges Geschick in seinen Hörsaal, und in sein Seminar geführt, und wäre nicht aus dem ursprünglichen Verhältnis von Lehrer und Schüler ein auf der philosophischen Sache gegründetes persönliches Freundschaftsverhältnis erwachsen. Ich darf jedenfalls Rickerts persönliche und sachlich-philosophische Wirkung als entscheidend für mein eigenes Leben und meine bisherige und fernere philosophische Lebensarbeit ansehen. Ich wünschte, daß ihm das auch diese wenigen Seiten bezeugen möchten, obwohl sie das, was sie bringen, nicht so ein-

gehend begründen können, wie es vielleicht zum besseren Verständnis wünschenswert wäre. Gerne hätte ich dem Freunde und Lehrer längst ein stärkeres Zeugnis unserer philosophischen Gemeinschaft vorgelegt, in dem vieles von dem, was hier nur angedeutet werden kann, ausgeführt und eingehend begründet ist. Ein großes Werk[1]), das ebenfalls seinen Namen auf dem Widmungsblatte tragen soll, ist auch schon seit Anfang 1922 im Manuskript vollendet. Seine Veröffentlichung ist aber durch mancherlei Schwierigkeiten, die in den ungünstigen Zeitverhältnissen liegen, so verzögert worden, daß ich in dem Augenblick, in dem ich diese Zeilen schreibe, nicht weiß, ob sie nicht früher vor die Oeffentlichkeit treten, als jenes Werk. Wenn auch erst in diesem die letzten Grundlagen von dem, was ich hier nur in einigen Konsequenzen, ja eigentlich nur in einer Konsequenz, andeuten kann, aufgedeckt sind, so dürften diese Andeutungen in ihrem tieferen Zusammenhange doch gerade dem Freunde und Lehrer am ehesten verständlich sein. Darum darf ich es wagen, ihm zu seinem 60. Geburtstage diese skizzenhafte Untersuchung dankbar in die Hand zu legen. Daß es eine bloße Skizze ist, das weiß ich selbst am besten.

I.

Heinrich Rickert ist es gewesen, der die bei Lotze nur einmal andeutungsweise herausgestellte Korrelation zwischen der Erkenntnis des Gegenstandes und dem Gegenstande der Erkenntnis auf grundsätzliche und entscheidende Art, in der Erkenntnistheorie urgiert hat. Darin spricht sich zugleich die Korrelation von Subjekt und Objekt insofern aus, als die Erkenntnis immer Erkenntnis eines zu erkennenden Objekts durch ein erkennendes Subjekt ist. Es könnte scheinen, als ob mit dieser Korrelation wenig gewonnen wäre, weil sie zu unbestimmt und auf alle mögliche Weise sonst noch ermittelbar wäre. So könnte man z. B. auch von jeder Empfindung sagen, sie sei stets Empfindung eines zu empfindenden Objekts durch ein empfindendes Subjekt, und danach zeige die Empfindung des Gegenstandes und der Gegenstand der Empfindung genau dieselbe Subjekts-Objektskorrelation. Diese käme nun weiter auch, um ein anderes Beispiel zu bringen, ebenso in der Vorstellung des Gegenstandes und dem Gegenstande der Vorstellung zur Geltung, weil ja auch jede Vorstellung immer Vorstellung eines vorzustellenden Objekts durch ein vorstellendes Subjekt wäre. Solche Beispiele

1) Ueber: »Wahrheit, Wert und Wirklichkeit.«

ließen sich nach Belieben häufen. Das ist leicht daraus ersichtlich, daß man von der Empfindung im allgemeinen zu den einzelnen Empfindungsgebieten fortschreiten könnte. Ebenso könnte man andere psychologische Sphären aufgreifen und zu den Korrelationen etwa zwischen wollendem Subjekt und zu wollendem Objekt, zwischen fühlendem Subjekt und zu fühlendem Objekt usw. gelangen.

Aber man wäre doch sehr im Irrtum, wollte man meinen, es handle sich in diesen Fällen um dieselbe Korrelation, wie in dem ersten Falle, den wir durch Rickert betont finden. Man braucht, um das historisch konkret deutlich zu machen, nur auf die Sophisten in der Antike für die Empfindungskorrelation, auf Schopenhauer in der Moderne für die Vorstellungskorrelation hinzuweisen: Beiden geht, wie man schon aus Platon — also auch gegen Schopenhauer! — lernen kann, trotz und bei ihrer Korrelation von Subjekt und Objekt, sowohl Subjekt, wie Objekt verloren, in dem Sinne, in dem es sich um sie bei der ersten Korrelation handelt. Genauer: Diese wird gar nicht erreicht, an die Stelle der Relation tritt, wenn auch in verschiedener Form, ein Relativismus. Bei den einen mündet dieser in die Form eines gänzlichen philosophischen Nihilismus ein, beim anderen nimmt er die Form des Illusionismus an, während man sich wohl keinen schärferen Gegner von philosophischem Nihilismus und Illusionismus denken kann, als gerade Rickert. Wollte man alle überhaupt möglichen Subjekts-Objektskorrelationen, die wir berührt haben, mit derjenigen gleichsetzen, von der wir ausgingen, so würde man den prinzipiellen Unterschied verkennen, der darin liegt, daß die erste logisch-transzendentaler Art, die anderen dagegen psychologisch-realer Art sind, auch wenn sie — wie eben bei Schopenhauer — ins Metaphysische gewendet werden. Diese erreichen das eigentlich Gegenständliche in ihrem »Gegenstande« gar nicht. Was sie »Gegenstand« nennen, ist gar nicht Objekt im Verhältnis zum Subjekt, sondern Inhalt im Verhältnis zu einem realen Subjektsakte. Dem »Subjekte« sowohl, wie auch dem »Objekte« in diesem Sinne muß alle selber und eigentlich gegenständliche Bedeutung verloren gehen, solange die Reflexion sich allein an eine psychologisch-reale Subjekts-Objektskorrelation, welcher Art sie immer auch sei, hält. Daß das mit scharfer Konsequenz in der antiken Sophistik an den Tag kommt, darf dieser als besonderes Verdienst angerechnet werden. Es ist darum auch das eigentümliche, wenn man will: tragische Schicksal jeder solchen ausschließlichen Reflexion auf das bloß Psychologisch-Reale, daß ihr auch alle Realität verloren gehen

muß, oder genauer, daß sie diese überhaupt nicht erreichen kann.

Es war darum eine wahrhaft geniale Einsicht, die schon Kant für die Gegenständlichkeit der Erfahrung dahin ausdrückte, daß »die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung müssen zugleich sein die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung«. Denn mit dieser Einsicht enthob er die ihrerseits wiederum mögliche Korrelation zwischen der Erfahrung des Gegenstandes und dem Gegenstande der Erfahrung aller Verflüchtigung ins Subjektive, Psychologische und damit auch ins nihilistische Leere der Illusion. In den Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung hatte er die Objektivität dieser Korrelation selbst als logisch und transzendental gesichert. Freilich so bedeutungsvoll diese geniale Einsicht war, so fehlte bei Kant doch noch mancherlei zu ihrer scharfen, richtigen Durchführung. Es war vor allem Kants schwerster Fehler, daß er die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände selbst wieder in Gegenständen suchte. Auf die Form eines solchen circulus vitiosus läßt sich Kants Kardinalfehler, den er in seiner Ding-an-sich-Lehre beging, am einfachsten bringen. Demgegenüber bezeichnet es einen weittragenden Fortschritt, wenn bei den Nachfolgern Kants die Erkenntnis gewonnen wird, daß die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände nicht selber wiederum Gegenstände sein können. Für philosophisch Schwerhörige mag das Wort »Ich« bei Fichte gewiß leicht mißverständliche Vorstellungen erwecken können. Der philosophisch Hellhörige vernimmt beim Klange dieses Wortes aber gerade auch den tiefen Sinn, daß, was gegenstandsbedingend ist, nicht selber Gegenstand sein kann. Ich habe schon bei einer früheren Gelegenheit und in anderem Zusammenhange darauf hingewiesen, daß das gerade der gute und tiefe Sinn der Bezeichnung »Ich« im Geiste Fichtes ist, daß sie der zirkelhaften Gleichsetzung von Gegenstandsbedingung und Gegenstand vorbeugen kann. Das mag auch in diesem Zusammenhange betont werden, denn das »Ich« in seiner gegenstandsbedingenden Bedeutung vertritt bei Fichte in gewissem Sinne auch die Stellung, die wir für das transzendentale Subjekt herauszuarbeiten haben.

II.

Die Subjekts-Objektskorrelation in erkenntnistheoretischer Bedeutung, von der wir ausgingen, hat von den übrigen Subjekts-Objektskorrelationen, die wir ihr zur Seite oder genauer: die wir

ihr gegenüberstellten, das Auszeichnende, daß sie, wie wir sagten, logisch ist. Eben darum ist, was nur eine bloße Wortgleichheit verdecken kann, mit ihr etwas ganz anderes gewonnen, als mit diesen. Während diese den Gegenstand verlieren, oder, wie schon Platon sagte, geradezu ausstoßen, eigentlich ihn aber überhaupt nicht erreichen, ist gerade in ihr auf die Möglichkeit des Gegenstandes abgezielt. Daraus ergibt sich: Was den Gegenstand ermöglichen, Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes sein soll, kann, wie schon betont, nicht selbst ein bestimmter Gegenstand sein. Auf der anderen Seite, und das ist das Zweite, zu dem wir nun geführt werden, muß es positiv, gerade um den Gegenstand ermöglichen zu können, einen solchen Charakter haben, der ihm eben die Gewähr gibt, Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes sein zu können. Diesen positiven Charakter nun gleich näher zu bezeichnen, dazu kann uns wiederum der Unterschied der logischen Subjekts-Objektskorrelation von den anderen herangezogenen Subjekts-Objektskorrelationen dienen. Diese erwiesen sich als subjektiv. Zum Unterschiede von ihnen können wir jene als objektiv bezeichnen. In diesem Sinne muß, was Bedingung des Gegenstandes sein soll, auf der einen Seite zwar nicht selbst ein Objekt, auf der anderen Seite aber objektiv sein. Die Limitation der Objektsbedingung als Nicht-Objekt führt also gleich weiter zur Position: Objektiv. Bezeichnen wir die gegenstandsermöglichende Bedeutung der Gegenstandsbedingung als transzendental, bezeichnen wir den einheitlichen Inbegriff der Gegenstandsbedingungen, weil er selbst nicht Objekt sein kann, da er ihm ja immer schon zugrunde liegen muß, als Subjekt eben wegen der Einheit jener Bedingungen, und nennen wir diese endlich, weil sie nicht subjektiv sein kann, objektiv, so werden wir zu einer Bestimmung geführt, die wir mit dem scheinbar paradoxen Namen eines objektiven Subjekts belegen können. Und dieses objektive Subjekt wäre zugleich das transzendentale Subjekt.

Der Unterschied vom Objekte als solchen mag es zunächst ganz allgemein rechtfertigen, wenn wir in einem dem gewöhnlichen Wortgebrauch recht entgegengesetzten Sinne von Subjekt reden. Immerhin dürfte dieser Unterschied allein noch kaum eine nähere und durchaus befriedigende Rechtfertigung der Umkehrung des gewöhnlichen Sprachgebrauchs abgeben. Und erst recht könnte der bloß geschichtliche Hinweis darauf, daß der jetzt übliche Sprachgebrauch selbst schon die Umkehrung eines früher üblichen sei, wir also mit der erneuten Umkehr nur eine Rückkehr zu diesem vollzögen, diese Rückkehr noch nicht selbst begründen. Im Fortgange und durch den

Abschluß dieser Untersuchung aber wird das, was zunächst als bloß willkürliche Bezeichnung erscheinen mag, doch noch im genaueren, nicht allein durch die allgemeine Unterscheidung vom Objekt, seine sachliche Begründung erfahren.

III.

Der Begriff des transzendentalen Subjekts ist in seiner eindeutigen Bestimmtheit also noch nicht gewonnen. Er bleibt noch Ziel unserer Untersuchung. Aber dieses Ziel ist gerade dadurch gekennzeichnet, daß mit ihm auch die Möglichkeit des Objekts aufgewiesen werden soll. Da er selbst zwar objektiv, aber nicht Objekt sein soll, so kann er auch nicht in der Subjektssphäre liegen, soweit deren Subjekte ihrerseits auch immer wieder Objekte sind. D. h.: er kann nicht in der Sphäre der psychologischen Subjekte liegen, innerhalb deren allein man ja überhaupt von Subjekten im Plural sprechen kann. Daß das transzendentale Subjekt Subjekt ganz anderer Art sein muß, geht übrigens schon daraus hervor, daß vom psychologischen Subjekte aus das Objekt nie gesichert werden kann, während diese Sicherung gerade Sache des transzendentalen Subjekts sein soll, so daß von ihm allein aus auch das psychologische Subjekt als Objekt, wie es das für die Psychologie tatsächlich ist, gesichert werden könnte. Dieser ja schon deutlich gewordene Unterschied wird nun noch nach einer anderen Richtung von grundlegender Bedeutung und macht einen neuen Unterschied klar: Das psychologische Subjekt oder, wenn man lieber will, die psychologischen Subjekte sind diejenigen Subjekte, die man im eigentlichen und strengen Sinne zugleich als wirklich ansprechen kann. Daß man, weil sie immer an einen Organismus gebunden sind, auch den Körper dieser Subjekte selbst als Subjekt zu bezeichnen pflegt, davon können wir absehen. Das ist ein Sprachgebrauch, der wissenschaftlich ungenau ist, wie etwa derjenige, der da, wenn er sagt: »ich bin staubig« nicht etwa bloß den Körper, sondern sogar bloß die Füße, ja endlich sogar bloß die Schuhe meint. Daraus noch eine Mehrheit von Subjektsreihen herzuleiten, wie Lipps es will, dem ich das Beispiel entnehme, ist eine unnötige Komplizierung der Terminologie durch die Ungenauigkeiten der Sprache des täglichen Lebens. Wenn nun auch diese Subjektsreihen selber im Wirklichen lägen, also gerade die Unterscheidung, auf die wir jetzt hinzielen, nur erhärten könnten, so wollen wir doch allein die psychologischen Subjekte im empirischen Subjektssinne als die eigentlichen wirklichen Subjekte fassen.

Da in ihrer Sphäre nun das transzendentale Subjekt nicht liegen kann, folgt mit Notwendigkeit die Unwirklichkeit des transzendentalen Subjekts.

Nun bezeichnet es uns, vorläufig soll es uns das in der Tat nur bezeichnen, die Möglichkeitsbedingung des Objekts, und zwar des Objekts schlechthin, damit also auch der wirklichen, wie unwirklichen Gegenstände. Es selber soll danach unwirklich und dennoch auch Möglichkeitsbedingung von Wirklichem, unwirklich und trotzdem auch wirklichkeitsbedingend sein. Das scheint wiederum der gewöhnlichen Denkweise paradox. Einem kritischeren Denken müßte es freilich sofort einleuchten, daß, was Wirklichkeit bedingen soll, selber nicht innerhalb der Wirklichkeit liegen, also selber nicht wirklich sein kann, weil Bedingung der Wirklichkeit und Wirklichkeit als solche doch voneinander verschieden sein müssen. Die gewöhnliche Denkweise findet diesen Sachverhalt übrigens nur darum paradox, weil sie Bedingen nur im Sinne von Bewirken nehmen kann. Das Bewirken liegt in der Tat immer nur innerhalb der Sphäre der Wirklichkeit, so daß Wirkliches allein durch Wirkliches bewirkt werden kann, die Wirklichkeit selbst aber als Ganzes also nicht bewirkt sein kann. Aber Bedingen ist nicht Bewirken, und Bewirken ist nicht Bedingen. Das kann uns ein Gebiet innerhalb des Unwirklichen auf einfache Weise verdeutlichen, nämlich das Gebiet des Mathematischen. So ist hier z. B. die Größe der Kreisperipherie durch die des Radius, und diese durch jene bedingt. Nicht aber sind sie, weil sie durcheinander wechselseitig bedingt sind, auch durcheinander wechselseitig bewirkt. Das wechselseitige Bedingungsverhältnis in unserem Beispiele hält sich nun seinerseits rein innerhalb der Sphäre des Unwirklichen und vermag darum nicht auch gleich die Bedingungsbeziehung zwischen Unwirklichem und Wirklichkeit zu illustrieren. Nichtsdestoweniger macht es doch deutlich, daß zunächst überhaupt ein Unterschied zwischen Bedingen und Bewirken besteht. Es macht diesen Unterschied um so deutlicher, als es hier überdies das Bedingen von vornherein als ein wechselseitiges auftut. Wenn wir nun auch innerhalb der Wirklichkeit selber von Wechselwirkung sprechen können, und wenn auch alles Verursachen selbst eine Wechselbeziehung ist, so ist diese doch nicht einfach als ein wechselseitiges Bewirken und Bewirktwerden zu verstehen. Was die Wechselwirkung innerhalb der Wirklichkeit sei, danach brauchen wir für unseren Zusammenhang nicht zu fragen. Nur das ist von Wichtigkeit, daß sie nicht ein wechselseitiges Bewirken und Bewirktwerden in dem Sinne sein kann, in dem wir von

einem wechselseitigen Bedingen und Bedingtwerden sprechen können, und daß es ein solches wechselseitiges Bewirken und Bewirktwerden in diesem Sinne gar nicht gibt, so daß endlich gerade diese Wechselseitigkeit im Bedingen das Bedingen vom Bewirken klar und deutlich zu unterscheiden ermöglicht. Während wir also, auch wenn darin selber ein Wechselverhältnis liegt, das aber dann eben ganz anderer Art sein muß, ebenso gut sagen können: Die Größe des Kreisradius bedingt die der Kreisperipherie, wie wir sagen können: die Größe der Kreisperipherie bedingt die des Kreisradius, können wir zwar sagen: der Steinwurf bewirkt die Zertrümmerung der Fensterscheibe, nicht aber können wir sagen: die Zertrümmerung der Fensterscheibe bewirkt den Steinwurf. Darum stehen Bewirken und Bewirktwerden nicht selber im Wechselverhältnis, obwohl im Wirken ein Wechselverhältnis insofern liegt, als die Zertrümmerung nicht allein von der Wucht des Steinwurfs, sondern auch abhängt von der Festigkeit, Härte, Dicke, Elastizität usw. des Glases. Aber dieses Wechselverhältnis im Wirken ist nicht ein solches zwischen Bewirken und Bewirktwerden, wie von ihm beim Bedingen und Bedingtwerden gesprochen werden kann. Daß darum erst recht nicht in bezug auf dieses Bedingungsverhältnis von einem Bewirken und Bewirktwerden gesprochen werden kann, daß also die Größe des Radius zwar die der Peripherie bedingt, aber nicht bewirkt, und daß ebenso die Größe der Peripherie die des Radius bedingt aber nicht bewirkt, das liegt jetzt wohl so klar auf der Hand, daß die Sinnlosigkeit, mathematischen Verhältnissen überhaupt ein Wirken zuzuschreiben, nicht mehr besonders hervorgehoben zu werden braucht.

Selbst wenn nun auch das Wechselverhältnis von Bedingen und Bedingtwerden nicht durchgängig von der ganzen Sphäre des Bedingens bestehen mag, daß sie überhaupt besteht, und sei es vielleicht nur für Teilsphären, wie z. B. die mathematische, das macht in einer für unseren Zusammenhang ausreichenden Weise deutlich, daß Bedingen und Bewirken scharf voneinander zu unterscheiden sind. Wenn weiter auch das Bewirken immer nur innerhalb der Wirklichkeit von Wirklichem zu Wirklichem, nicht aber von der Wirklichkeit selber gelten kann, so ist damit doch nicht gesagt, daß darum auch das Bedingen nicht der Wirklichkeit selbst gegenüber, also ein Bedingtsein der Wirklichkeit gelten könnte. Das ist das, worauf es zunächst ankommt, um das zu verstehen, daß die Unwirklichkeit der Gegenstandsbedingung schlechtweg ebensowohl wirkliche, wie unwirkliche Gegenstände bedingen kann. Gehört nach diesen Ausführungen darum auch die Unwirklichkeit not-

wendig zum transzendentalen Subjekt und unterscheidet sie dieses gerade von den psychologischen Subjekten, so verliert darum doch die Paradoxie, daß seine bedingende Funktion, weil sie auf das Objekt schlechthin geht, also wirkliche, wie unwirkliche Objekte umfaßt, deshalb Unwirkliches auch Wirkliches bedingen soll, den Schein der Sinnlosigkeit, der entsteht, wenn, und bestehen muß, solange Bewirken und Bedingen nicht scharf voneinander unterschieden werden.

IV.

Solange jedoch das transzendentale Subjekt nur als objektiv und unwirklich bestimmt ist, haben wir noch wenig erreicht. Damit wären zunächst bloß rein formale Entscheidungen gewonnen, die seinen inhaltlichen Charakter um so weniger zu bezeichnen vermöchten, als ja auch ganze Gegenstandsgebiete, wie eben das mathematische, durch Objektivität und Unwirklichkeit charakterisiert sind. Nun haben wir freilich dem transzendentalen Subjekt gerade objektsbedingende Bedeutung beigelegt, und damit ist ihm doch über die bloß formale Bedeutung hinaus auch schon eine inhaltliche zuerkannt. Aber das ist bisher sozusagen nur annahmsweise geschehen. Es bleibt deshalb noch die Frage, ob es denn überhaupt eine solche objektsbedingende Funktion gibt, worin sie besteht und inwiefern sie gerade im transzendentalen Subjekt verankert werden soll. Zwar könnte es scheinen, als sei diese Frage schon durch die logische Subjekts-Objektskorrelation positiv entschieden. Aber durch diese ist sie zunächst eben nur formal entschieden. Inhaltlich könnte umgekehrt auch die logische Subjekts-Objektskorrelation erst charakterisiert werden, wenn diese Frage positiv entschieden werden könnte; dadurch allein würde der eigentlich transzendentale Gehalt der logischen Subjekts-Objektskorrelation offenbar und diese also erst in ihrem transzendentallogischen Charakter ihrerseits deutlich. Um das zu erreichen, muß also die Untersuchung jetzt an das Objekt selbst anknüpfen. Anders läßt sich eine objektsbedingende Funktion überhaupt nicht ermitteln.

Jedes Objekt stellt sich im Konkreten dar — und es ist wichtig, gleich auf das Konkrete zu achten, damit man nicht leeren Abstraktionen anheimfällt — als Gefüge einer Mannigfaltigkeit bestimmter Inhalte. Das gilt gleichviel, ob der Gegenstand sich nun darstellt etwa, um ganz konkret zu sprechen, als das graue, achteckige, eiserne usw. Ding, das ich mein Tintenfaß nenne, oder ob es sich darstellt als das Verhältnis dieses Dinges zu dem anderen, wiederum acht-

eckigen, aber schwarzen, hölzernen, sehr viel größeren usw. Dinge, mein Schreibtisch genannt, ein Verhältnis, das nicht bloß im Größenunterschiede beider, sondern auch in dem Druck des einen auf das andere als seine Unterlage ausgeübt, sowie in vielfältigen sonstigen Beziehungen vorliegt; oder wie immer sonst. Wie man die Sache auch ansehen mag, stets ist der Gegenstand ein Gefüge oder ein System einer Mannigfaltigkeit bestimmter Inhalte, mag dieses Gefüge oder System nun, wie in unseren Beispielen, das eine Mal ein bestimmtes Ding, das andere Mal ein bestimmtes Größenverhältnis, ein bestimmtes Kausalverhältnis zwischen bestimmten Dingen sein, oder was immer sonst. Stets ist er ein bestimmter Gegenstand nur darum, weil er durch Beziehungen einer Mannigfaltigkeit von Inhalten zu deren einheitlichem System oder Gefüge bestimmt ist. Wir wählten mit Absicht einige auch dem gewöhnlichen Bewußtsein scheinbar geläufige Beispiele, gerade um entgegen diesem gewöhnlichen Bewußtsein deutlich zu machen, daß der konkrete Gegenstand, welchen immer man wählen mag, nicht etwas Starres und Fixes, sondern Beziehung, Gefüge, System mannigfaltiger Inhalte ist. Auch der scheinbar geläufigste Gegenstand, etwas, das wir ein bestimmtes Ding (Tintenfaß, Tisch, oder auch das Zimmer, in dem sie stehen, das Haus, in dem das Zimmer liegt, der Mensch, der es bewohnt, sein Hund usw.) nennen, und das wir als etwas Starres und Festes anzusehen geneigt sind, ist immer ein System, ein Einheitsbezug seiner Eigenschaften, nichts ohne diese, wie diese nichts ohne ihn. Im Kausalverhältnis wird dieser Beziehungszusammenhang auch dem gewöhnlichen Bewußtsein schon deutlicher, und es spricht selbst ausdrücklich von Kausalbeziehungen. Ohne nun noch mit anderen Beispielen unsere Untersuchung zu belasten, sei nur das der ebenfalls schon herangezogenen Größenbeziehungen als das einleuchtendste einfach bezeichnet.

Nun ist für die Möglichkeit des Gegenstandes sogleich darauf hinzuweisen, daß die Beziehungen ebensowenig ohne die bezogenen Inhalte, wie die bezogenen Inhalte ohne die Beziehungen den Gegenstand konstituieren können [1]). Ja, Beziehungen können überhaupt ebensowenig ohne bezogene Inhalte, wie bezogene Inhalte ohne Beziehungen sein. Beide sind miteinander Gegenstandskonstituentien, so wenig voneinander und vom Gegenstande als ihrem Kon-

1) Ich weiß, daß ich hier und im folgenden das nur andeuten kann, was ich in dem großen, in den einleitenden Bemerkungen genannten Werke eingehend und umfassend begründet habe. Aber die Andeutungen werden wenigstens als solche, hoffe ich, verständlich sein.

stitut, wie dieser von ihnen als seinen Konstituentien abgelöst. Und weil sie den Gegenstand konstituieren, darum eben haben beide eine gegenständliche oder objektive Bedeutung. Die Ablösung beider voneinander führt zu verfehlten Abstraktionen. So verfiel der vorkritische Rationalismus durch Ablösung der gegenständlichen Beziehungen von den gegenständlichen Inhalten der Abstraktion des Formalismus, insofern man die Beziehungen im Verhältnis zum Bezogenen als Formen, dieses im Verhältnis zu ihnen eben als Inhalte bezeichnen kann. Auch noch Kant ist von diesem Fehler durchaus nicht immer — auch in seiner kritischen Periode nicht — frei. Die entgegengesetzte Abstraktion des Positivismus beging der Empirismus durch Ablösung des Inhalts von der Form. Wenn nun auch die Beziehungen für sich den Gegenstand noch nicht konstituieren, so war im Rationalismus, sobald er wenigstens ihren objektiven Geltungscharakter begriffen hatte, auch wenigstens diese Konstitutionsmöglichkeit eröffnet. Darin liegt das, was auch schon der vorkritische Rationalismus an wissenschaftlich-philosophischem Werte vor dem Empirismus voraushat. Dieser nun ist jenem gegenüber darum im Nachteile, weil die Inhalte der Beziehungen in letzter Linie Empfindungsinhalte sind, die von sich aus ohne Voraussetzung der Geltungsbeziehungen auch selber gar keinen Geltungsanspruch machen, also nicht bloß nicht vor dem Subjektivismus, sondern auch nicht einmal vor der gänzlich nihilistischen Leere schützen könnten. Denn ohne die Geltungsbeziehungen könnten sie selbst keinen Geltungsanspruch erheben, nicht sein und nicht Inhalte als Gegenstandsmaterialien sein. Sie hätten für sich allein also nicht einmal die Möglichkeit der Gegenstandskonstitution, die wenigstens als Möglichkeit die Geltungsbeziehungen kraft ihres Geltungscharakters haben, wie schon aus Kants Kategorienlehre offenbar werden kann.

Was durch diese aber noch nicht deutlich geworden ist, das ist der Umstand, daß in kategoriale Geltungsbeziehungen die Empfindungsinhaltlichkeit immer schon verflochten und verwoben sein muß, um selber bestehen zu können. Dadurch erlangt auch das, was im Positivismus bloß subjektiv zu sein scheint, ja konsequenterweise ins gänzlich Leere verflüchtigt werden müßte, eine gegenständliche Bedeutung. Mit der gegenstandskonstituierenden Beziehung als Form ist der bezogene Inhalt auch als gegenstandskonstituierendes Material verflochten. In dieser Einsicht wird sowohl dem Rationalismus, wie dem Empirismus ein Recht, das selber eine Synthese beider sichert. Und gerade durch die Synthese wird die Bedeutung eines jeden von ihnen, wie die Grenze dieser Bedeutung offenbar.

V.

Im Objekt durchdringen sich Form und Material, kategoriale Geltungsbeziehung und Inhalt. Solche Durchdringung im Objekt muß ihrerseits selbst objektiv oder gesetzlich bestimmt sein. Das im Konkreten bestimmte Objekt bedarf zu seiner Möglichkeit, und damit auch zur Möglichkeit seiner konkreten Bestimmtheit, also eines bestimmenden Prinzips. Dieses muß das Gesetz der Durchdringung von Form und Material, von kategorialer Geltungsbeziehung und Inhalt darstellen, eben damit jene Durchdringung selber objektiv oder gesetzlich sein und der Gegenstand konstituiert werden kann. Dieses die Durchdringung beherrschende und als eigentliche Konstitutionsinstanz den Gegenstand einheitlich konstituierende Prinzip nenne ich B e g r i f f. Seine Konkreszenz bedingt das konkrete Objekt. Mit solcher Bezeichnung des Begriffs weiche ich in bewußter Absicht von der überwältigenden Mehrheit der gegenwärtigen für die Erfassung des Begriffscharakters vollkommen unzulänglichen Versuche einer Begriffstheorie ab. Vielmehr knüpfe ich an die großartige Entwicklung von Heraklit bis zu Aristoteles an, die in der Antike die Lehre vom *Λόγος* genommen hatte. Sie hat ausschließlich im deutschen Idealismus eine Fortbildung gewonnen, die ihrerseits für eine wahrhaft philosophisch-wissenschaftliche Begriffslehre fruchtbar gemacht werden kann. Ich kann nun freilich diese Begriffslehre an dieser Stelle und innerhalb dieser wenigen Blätter nicht geben. Auch das ist in dem eingangs erwähnten großen Werke geschehen. Auch habe ich dort auf das hingewiesen, das mir auch in der modernen philosophischen Literatur als Vorarbeit für eine wirkliche Begriffstheorie wertvoll zu sein scheint. In diesem Zusammenhange kann ich darum den Begriff als die Durchdringung von kategorialer Geltungsbeziehung und Inhalt beherrschendes und dadurch den Gegenstand konstituierendes Prinzip lediglich bezeichnen und betonen, daß er als solches Prinzip nichts zu tun hat mit dem, wofür ihn das Gros der heutigen philosophischen Literatur ausgeben möchte: mit bloßer Allgemeinvorstellung oder mit bloßer Abstraktion. Solange man im Begriff eine Allgemeinvorstellung oder ein abstraktes Denkgebilde sieht, ahnt man jedenfalls auch nicht im entferntesten etwas von der eigentlichen Struktur des Begriffs und seiner den Gegenstand bedingenden Funktion.

Kann diese hier nun auch nicht genauer aufgedeckt werden, so ist doch so viel von ihr auch durch die kurzen Andeutungen bloßgelegt: Weil die Durchdringung von Geltungsbeziehung und Inhalt-

lichkeit den Gegenstand bestimmt, so ist dieser nichts außer oder neben ihnen und jene in ihrer Durchdringung nichts außer oder neben dem Gegenstande. Weil weiter die Durchdringung beherrscht wird vom Begriff, so ist auch sie nichts ohne oder neben dem Begriff und dieser nichts außer oder neben ihr. Und ebendarum weil die Durchdringung von Geltungsbeziehung und Inhalt den Gegenstand bestimmt, wie sie vom Begriff bestimmt wird, ist auch der Begriff nichts neben oder außer dem Gegenstande und der Gegenstand nichts außer oder neben dem Begriff. Gerade darum fallen auch der die Durchdringung von Geltungsbeziehung und Inhalt beherrschende Begriff und diese Durchdringung ebensowenig miteinander zusammen, wie sie mit dem in der Durchdringung von Geltungsbeziehung und Inhalt durch den Begriff konstituierten Gegenstande zusammenfallen. Denn bedingendes Prinzip und Bedingtes sind voneinander ebenso verschieden, wie sie nichts ohne einander sind. Das ergibt sich auch schon aus dem eigentümlichen Verhältnis, daß das Material den Gegenstand ebenso bestimmt, wie die Geltungsbeziehung als Form, daß es aber seinerseits nicht bestehen könnte, wenn es nicht in Geltungsbeziehungen schon verwoben wäre, diese also seinerseits zur Voraussetzung hat, die auch wenn sie selbst ohne Inhaltlichkeit keinen Gegenstand konstituieren, doch in ihrem *reinen Geltungs*charakter davon unabhängig bestehen. Und damit das Material einen Gegenstand in seinem bestimmten Sein auch seinerseits bestimmen kann, müssen doch zum mindesten Sein und bestimmt-Sein selbst als Geltungsbeziehungen von ihm vorausgesetzt sein, so daß die nicht selber seienden Geltungsbeziehungen allem Seienden seinerseits schon zugrunde liegen. Im Begriff muß eine Mannigfaltigkeit von ihnen ebenso ein System oder ein Einheitsgefüge bilden, wie ein solches auch immer einen Gegenstand bestimmt. Wie weiter eine Mannigfaltigkeit von Inhalten, weil diese in Geltungsbeziehungen überhaupt eingebettet sind, auch im Begriff als einer Einheit von Geltungsbeziehungen zu einer Einheit von Inhalten umschlossen sein muß, so muß auch im Gegenstand eine Mannigfaltigkeit von Inhalten *zu* einer Einheit *in* einer Einheit von Geltungsbeziehungen umschlossen sein. Daraus folgt weiter, daß die Geltungsbeziehungen, ebenso wie mit den Inhalten, so auch untereinander einen Zusammenhang, ein einheitliches Gefüge darstellen müssen, dessen Fugen eben die Begriffe sind, so daß auch diese untereinander einen einheitlichen Zusammenhang bilden. Daraus erklärt es sich, daß ein Gegenstand nicht allein durch eine Mehrheit von Geltungsbeziehungen und Inhalten bestimmt wird, sondern immer auch durch

eine Mehrheit von Begriffen bedingt ist. In der Konkreszenz eines Begriffs zu seinem konkreten Gegenstande liegt also immer auch ein Anteil des Gegenstandes am Ganzen des Systems der Begriffe und sein Bedingtsein durch dieses. Dieser objektive Zusammenhang der Begriffsbeziehungen, in denen die Gegenstände stehen, so daß jeder Gegenstand selbst ein Stehen in Beziehungen ist, macht es weiter begreiflich, daß auch im subjektiven Prozeß des tatsächlichen Erkennens ein Zusammenhang besteht, daß wir nicht bloß isolierte Gegenstände erkennen, sondern von einer Gegenstandserkenntnis zur anderen fortschreiten können. Die objektiv logische Kontinuität, die wir so wenigstens andeutungsweise eröffnen können, ist immer auch die Grundlage für den Zusammenhang im subjektiven Prozesse des Erkennens. Die Begriffe bilden also ein System. Aber dieses System ist nicht bloß das System der Kategorien. Dieses ist allein die formale Seite des Begriffssystems; das System der Begriffe ist das Ganze vom Kategoriensystem und der darein verflochtenen Inhaltlichkeit, und dieses Ganze ist zugleich Ordnung dieser Inhalte zu zusammenhängender Verwandtschaft in einer logischen Kontinuitätsordnung der Begriffe. Wir können darum in einem noch betonteren Sinne von der »Affinität der Begriffe« sprechen, als Kant dies tat. Er hatte diese zwar schon als eine solche der Kontinuität richtig gefaßt. Aber es war ihm noch nicht vollkommen gelungen, die ursprüngliche Einheit von Form und Inhalt restlos aufzudecken. Denn aus seiner richtigen Unterscheidung zwischen beiden hatte ihm seine isolierende Abstraktion eine Trennung gemacht, die wieder aufzuheben ihm nur teilweise in seiner letzten Kritik gelang.

VI.

Das System der Begriffe erweist sich damit als das System der Bedingungen der Allheit der Objekte. Es liegt auf der Hand, daß es in dieser Bedeutung nichts zu tun und nichts gemeinsam hat mit dem, was man sich landläufigerweise dabei zu denken pflegt, wenn man unter dem Begriffe sich eben nichts anderes als ein bloßes Denkgebilde zu denken beliebt. Um so fruchtbarer wird die Einsicht in den wahren Charakter des Begriffs für die philosophische Erkenntnis überhaupt. Das System der Bedingungen der Allheit der Objekte ist, so erkannten wir, das System der Begriffe. So wenig nun die Allheit der Objekte, die ja nie abgeschlossen und beendet, sondern unendlich ist, ein bestimmtes Objekt ist, so wenig kann auch das

System ihrer Bedingungen ein bestimmtes Objekt sein. Auch dieses muß, wenn es auch als System eine Einheit und in sich geschlossen ist, unendlich sein. Seine In-Sich-Geschlossenheit kann nicht eine Abgeschlossenheit, seine Einheit nicht die Zahleinheit noch ein endlich bestimmtes Zahlenganzes, noch eine bestimmte Summe endlich bestimmter Zahlenganzen sein. Und wenn wir es auch als Ganzes ansehen müssen, so kann seine Ganzheit niemals im Sinne der abgeschlossenen Anzahl zu verstehen sein. Als System oder Inbegriff der Bedingungen der Objekte endlich muß das System der Begriffe selbst objektiv sein.

Wir sind also, an das Objekt anknüpfend, auf Bestimmungen seiner Möglichkeitsbedingungen mit Notwendigkeit geführt worden, die wir am Eingange der Untersuchung scheinbar noch willkürlich vom transzendentalen Subjekt getroffen hatten. Die Forderungen, die dieses, wie es schien, zunächst bloß laut definitorischer Festsetzung erfüllen sollte, sehen wir durch das System der Begriffe erfüllt: Als Gegenstandsbedingung nicht selbst ein Gegenstand, aber objektiv, nicht im Realen liegend, weil Begriffe eben nicht Realitäten sind und ein Begriffsrealismus für uns auch dann nicht in Frage kommen könnte, wenn nicht eine Verwechslung mit realen psychischen Abstraktionsverfahrungen und Allgemeinvorstellungen ausdrücklich abgewehrt worden wäre, also irreal und darum auch als Bedingung nicht eine wirkliche, wirkende Ursache, — so stellt sich auch das System der Begriffe dar. Beide sind nicht voneinander verschieden. Wir nennen darum das System der Begriffe eben transzendentales Subjekt. Diese Bezeichnung macht nochmals zweierlei deutlich: einmal ist auch der einzelne Begriff als Glied im System der Begriffe nicht eine bloß psychologische Sache im Sinne etwa eines Abstraktionsproduktes eines psychologischen realen Subjekts; zweitens kann das transzendentale Subjekt auch selber nicht ein bloß psychologisches reales Subjekt sein. Dieses wäre, wie auch alle seine seelischen Funktionen, seien das Allgemeinvorstellungen, Abstraktionsprodukte oder was immer sonst, ja selber nur ein Gegenstand unter allen möglichen Gegenständen, deren Möglichkeit immer schon durch das System der Begriffe oder das transzendentale Subjekt konstituiert, bedingt ist. Das schon kann unsere Benennung rechtfertigen, wenn auch der stärkste Rechtfertigungsgrund, der im Charakter des Systems liegt, erst noch näher zu bestimmen sein wird.

Zunächst könnte es nämlich scheinen, als ob auch jetzt noch unsere Bezeichnung willkürlich wäre. Das verschlägt aber nichts.

Es ist ja ohne weiteres zuzugeben, daß überhaupt in aller Bezeichnung eine gewisse Willkür und Konventionalität liegt. Man denke vielleicht an die Symbolik der Mathematik, die trotzdem im objektiven Sinne die strengste aller Wissenschaften ist. Es kommt nur darauf an, daß man sich dessen bewußt ist und nicht, wie der Konventionalismus und Fiktionalismus, Bezeichnung und Bezeichnetes verwechselt, sondern gerade im Bezeichneten auch einen Rechtsgrund für die Bezeichnung aufzudecken vermag. Dann kann, wie schon Leibniz klar und scharf erkannt hatte, die anfängliche Willkür nicht bloß begrenzt, sondern für die logische Folgebeständigkeit der wissenschaftlichen Gedankenführung wieder ausgeschaltet werden.

Der tiefste Grund aber, der es rechtfertigt, das System der Begriffe als transzendentales Subjekt anzusprechen, liegt im Systemcharakter. Nach allem Vorhergehenden muß klar sein, daß es sich beim System der Begriffe nicht um das System irgendeines Philosophen, wie Platon oder Aristoteles, Kant oder Hegel handelt. Das System eines Philosophen, und sei es des größten, ist immer eine zeitliche und endliche Darstellung des Systems der Philosophie, das als ewige Aufgabe für alles zeitliche philosophische Denken und Forschen diesem als das im Unendlichen liegende Ziel des Zusammenhangs philosophischer Erkenntnis in unendlicher Vollendung gegenübersteht. Weil gerade für Kenner Rickertscher Gedanken auch der Gedanke unendlicher Vollendung nichts Befremdliches sein wird, kann ich, ohne diesen gerade hier genauer darzulegen, gleich bemerken, daß auch das System irgendeines Philosophen nur insoweit wahrhaft *ein System* ist, als es im Zeitlichen und Endlichen wenigstens Ausdruck *des Systems* der Philosophie in seiner unendlichen, ewigen Aufgabebedeutung für alles zeitliche philosophische Forschen und Denken ist, und als es im Zeitlichen an dieser Ewigkeitsbedeutung teilhat. Aber das System der Begriffe ist nicht allein mehr als das System irgendeines Philosophen, sondern auch mehr als das System der Philosophie selbst. Es ist jener unendliche Geltungszusammenhang, der auch dem System der Philosophie seinen objektiven Gehalt verbürgt, und nicht allein ihm, sondern jeder überhaupt möglichen Wissenschaft. Denn es ist gerade als System der Begriffe die letzte Grundlage allen Begreifens und aller Wissenschaft. Im System der Begriffe liegt die Einheit der unendlichen Allheit aller objektiven Geltungszusammenhänge als Bedingungen aller Sachlichkeit. Schon im Begriffe, so sahen wir, vereinigen sich inhaltlich erfüllte kategoriale Geltungsbeziehungen zu einem System, zu einer Einheit, so daß der Begriff sich darstellt als Beziehung von Beziehungen.

Das System der Begriffe ist darum schlechthin die Beziehung dieser Beziehungen von Beziehungen, die einheitliche Beziehung aller Beziehungen zum Ganzen überhaupt, die Einheit, die die Allheit der Beziehungen zum Ganzen bezieht, in der »alles sich zum Ganzen webt«.

Am Eingang unserer Untersuchungen hatten wir diese Einheit nur erwähnt und ohne genaueren Aufweis vom transzendentalen Subjekt als vom einheitlichen Inbegriff der Gegenstandsbeziehungen einfach nur gesprochen. Sie konnte dort zunächst und im besten Falle in formaler Hinsicht deutlich werden. Jetzt offenbart sich diese Einheit in ihrer ganzen inhaltlichen Fülle, die sie bei ihrer Beziehungsnatur auch von aller starren und festen Dinghaftigkeit scharf abhebt. Als Beziehung der Allheit zum Ganzen kann sie selbst nie »ganz« im Sinne des Fertigen und Festen sein. Sie ist das stetige Weben von allen Beziehungen zum Ganzen; und als diese Beziehung schlechthin, als Beziehung aller Beziehungen zum Ganzen ist sie zugleich mehr als alle Beziehungen und auch mehr als Ganzes, eben weil sie die die Allheit zum Ganzen durchdringende durchgängige Beziehung schlechthin ist. Dieser durchgängige Beziehungscharakter entrückt das System der Begriffe aller Starrheit und Festigkeit. Es steht nie still, sondern bringt Beziehungen erst im Gegenstande zum Stehen. Es selbst ist ein ewiges Bewegen, während der Gegenstand ein Stehen in Beziehungen ist. Aber als Stehen in Beziehungen ist auch er nicht starr und fest, steif und stur, so daß auch seinerseits in ihm nicht nur »alles sich zum Ganzen webt«, sondern auch »eins im anderen wirkt und lebt«. Diese Goetheworte von »Wirken und Leben« sind dann freilich selbst als Ausdruck von Beziehungen zu verstehen, im Sinne des »Werdenden, das ewig wirkt und lebt«. Dabei müssen wir mit dem Goetheschen »ewig« vollen Ernst machen und dürfen es nicht zeitlich verstehen, oder genauer: mißverstehen. Denn auch die Zeit, die selbst nicht zeitlich, weil Grundlage alles Zeitlichen, ist, gründet in der Einheit überzeitlicher Beziehungen, ist selbst Bezugssystem und in das System der gegenständlichen Beziehungen verwoben, sowie diese in sie eingehen. Darum ist auch das zeitliche Wirken, als Wirken im eigentlichen oder engeren Sinne, in überzeitlichen Bezügen bedingt.

Das »Wirken« und »Leben« im »Ewigkeits«-Sinne aber ist überzeitliches Tun, in dem Sinne, in dem »die Tat im Anfang war«, ohne daß dieser Anfang selbst als zeitliches Anfangen zu denken wäre. Es handelt sich also nicht um Tun oder Tat eines tätigen Dinges oder Gegenstandes. Alles das liegt ja selber schon im Bereich der

von jenem bedingten Objekte. Das Tun, das hier in Rede steht, ist überhaupt nichts Seiendes. Denn das Sein, das schon wieder allem Seienden zugrunde liegt, ist selbst nur eine Beziehung im System der Beziehungen aller Beziehungen schlechthin, also nur eine Seite des Tuns, das allem, was überhaupt ist, schon überzeitlich vorausliegt im Sinne des Aristotelischen: *τὸ τί ἦν εἶναι*, auch schon des Platonischen *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* oder, um von den ersten Denkern, die in der Antike überhaupt von einem dem Sein Vorausliegen zu sprechen wagten, gleich mit dem »modernsten« Denker zu sprechen, der diesem Gedanken nach der ihn fortführenden Leistung des deutschen Idealismus bereits eine in gewisser Hinsicht populäre Wendung geben konnte: »Es gibt kein Sein hinter dem Tun, — das Tun ist alles«, wie es bei Nietzsche heißt. Es liegt darin die zeitüberlegene Lebendigkeit — man wird dieses Wort also nicht biologisch mißverstehen dürfen — des Beziehungscharakters der Einheitsbeziehung aller Beziehungen. Sie unterscheidet die Einheit des Tuns von allem Festen und Fertigen, allem Fixen und Starren, allem Endlichen und Beendlichen als Einheit ohne Ende, als Allheit ohne Endlichkeit, als Ganzes ohne Starrheit, als Einheit der Allheit zur Ganzheit ohne Abschluß und Fertigkeit. Diese Einheit, die auch die Möglichkeit der Allheit der Objekte trägt, darf im Sinne solchen Einheitsbeziehungstuns zum Unterschiede von der Objektsallheit Subjekt heißen und als die Einheit der Bedingung von deren Möglichkeit transzendentales Subjekt. Darin liegt die tiefste und höchste Rechtfertigung solcher Benennung.

VII.

Damit sind wir wiederum an die Subjekts-Objektskorrelation zurückgelangt, von der wir ausgegangen waren. Erst jetzt aber sind wir in der Lage, diese in ihrer vollen Bedeutung aufzuschließen. Zwar hatten wir sie, zum Unterschiede von anderen Subjekts-Objektskorrelationen, als logisch charakterisiert. Aber gerade ihre Logizität ist jetzt erst verständlich geworden. Denn anfangs hätte es scheinen können, namentlich angesichts einer heute noch immer weit verbreiteten Auffassung von allem Logischen, als bliebe sie ganz im Formalen und Abstrakten. Ein Schein, der darum noch eine gewisse Verstärkung erfuhr, weil einmal in den anderen Korrelationen zunächst bloß psychologisch reale Verhältnisse bezeichnet sein konnten, zweitens das transzendentale Subjekt gerade von den realen, ihrerseits wiederum psychologischen Subjekten als irreal

unterschieden wurde und drittens nach der Objektsseite ausdrücklich ebenso von unwirklichen, wie von wirklichen Objekten die Rede war. Mochte es also auch richtig sein, daß im Begriffe der Erkenntnis das erkennende Subjekt und das zu erkennende Objekt liege, so wäre doch, falls der Begriff der Erkenntnis und überhaupt der Begriff eine bloße Abstraktion wäre, diese Beziehung selbst eine bloß abstrakte und formale. So sehr wir also auch den Unterschied von den übrigen herangezogenen Subjekts-Objektskorrelationen als spezifisch logisch betonen mochten, das spezifisch logische Charakteristikum konnte doch solange nicht hervortreten, als der Gedanke der bloßen Abstraktion nicht abgewehrt war. Der Begriff der Erkenntnis als bloße formale Abstraktion vom tatsächlichen Erkennen hätte keinen Vorrang vor dem Begriffe der Empfindung als Abstraktion vom tatsächlichen Empfinden, vor dem Begriffe der Vorstellung als Abstraktion vom tatsächlichen Vorstellen usw. Umgekehrt kann für diese Begriffe und die in ihnen liegenden Korrelationen erst eine gegenständliche, sie über die im Subjekte verlaufenden zeitlichen psychischen Prozesse hinaushebende Bedeutung einsichtig werden, wenn die Logizität des Systems der Begriffe einsichtig geworden ist. Denn nur dann können, wenn das Objekt logisch im transzendentalen Subjekt gesichert ist, auch deren Korrelationen mehr sein, als solche zwischen realen Subjektsakten und deren Inhalten. Darum müßte die logische Subjekts-Objektskorrelation selbst formal bleiben und eines Inhalts entbehren, wenn im Begriffe nicht ein inhaltserfülltes System von Inhaltsbeziehungen vorläge, das seinerseits ein Beziehungsglied im System der Begriffe selber ist. Allein durch dieses wird die Erkennt n i s im logischen Sinne als objektiver Geltungszusammenhang über das tatsächliche Erkenn e n im psychologischen Sinne hinausgehoben und dadurch die Logizität der Subjekts-Objektskorrelation im Begriff der Erkenntnis garantiert. Diese ihrerseits sichert sodann erst auch den ohne sie im Subjektiven verbleibenden anderen von uns herangezogenen Korrelationen einen objektiven Geltungsanspruch, der in letzter Linie darauf beruht, daß die Empfindungsinhaltlichkeit als Elementarinhaltlichkeit der Erkenntnis selbst in den kategorialen und begrifflichen Geltungsbeziehungszusammenhang eingebettet ist und eingebettet sein muß, um selbst Bestand haben zu können.

Das tatsächliche empirische Erkennen, in dem sich das empirische Subjekt auf ein Objekt richtet, wird nun seinerseits erst ermöglicht durch die logische Subjekts-Objektskorrelation inhaltlicher Art, aus der begreiflich wird, daß das Objekt eben nichts

Starres, von der Erkenntnis im logischen Sinne (nicht im empirischen Sinne des tatsächlichen Erkennens) Abgelöstes oder Absolutes ist, sondern vom transzendentalen Subjekt bedingt ist, von dem also auch das empirische Subjekt und sein Objekt abhängt. Das Objekt in seinem weitesten Umfange besteht also nicht abgesondert vom transzendentalen Subjekt, wie dieses nicht abgesondert von jenem besteht. Beide sind darum aber nicht identisch. Denn sie verhalten sich, wie Bedingendes und Bedingtes. Sowenig Bedingendes und Bedingtes ohne einander sind, sowenig fallen sie doch zusammen. Gerade dieser Bedingungszusammenhang muß das recht verstandene transzendentale Subjekts-Objektsverhältnis gegen alle identitätsphilosophische Mißdeutung sichern. Wir könnten also unter transzendentalphilosophischen Gesichtspunkten zwar den Satz Schopenhauers unterschreiben: »Kein Objekt ohne Subjekt, kein Subjekt ohne Objekt.« Aber wir müßten nur gleich hinzufügen, daß wir dabei mit Schopenhauer nur dem Wortlaute, nicht aber dem Sinne nach übereinstimmten. Denn bei Schopenhauers Deutung der »Welt als Vorstellung« hat dieser Satz gerade nicht einen transzendentallogischen, sondern einen metaphysisch-vorstellungspsychologischen Sinn. Dieser wird aber an der einfachen Tatsache zum Scheitern gebracht, daß es unendlich viele Objekte gibt, die nicht von einem vorstellenden Subjekte vorgestellt werden, ja daß die vorstellenden Subjekte immer nur einen kleinen Ausschnitt aus der Allheit der Objekte vorstellen, mag, wenn sie vorgestellt werden, ihr Vorgestelltwerden auch immer nur in den Vorstellungen vorstellender Subjekte stattfinden können. Genau ebenso ist der transzendentalphilosophische Sinn, in dem jener Satz allein Gültigkeit hat, und der die logisch-inhaltliche Korrelation seiner Glieder dadurch zur endgültigen Klarheit bringen kann, gegen alle erkenntnispsychologische Ausdeutung gesichert. Auch erkenntnispsychologisch können wir sagen: Es gibt unendlich viele Objekte, die nicht Objekte eines wirklichen erkennenden Subjekts sind, weil sie tatsächlich nicht erkannt werden, mögen sie, wenn sie erkannt werden, auch immer nur im Erkennen erkennender Subjekte erkannt werden. Allein also im Sinne des transzendentalen Bedingungsverhältnisses sind Subjekt und Objekt nicht voneinander ablösbar, sowenig sie ebendarum miteinander identisch sind.

VIII.

Wir haben dieses transzendentale Bedingungsverhältnis zwar nur unter logischem Gesichtspunkte im Hinblick auf das Wertgebiet

der Erkenntnis berührt. Aber dieses beschränkende »nur« soll nicht eine Beschränktheit des logischen Gesichtspunktes auf das Wertgebiet der Erkenntnis, sondern lediglich die seiner Berührung durch unsere skizzenhafte Untersuchung bezeichnen. An sich ist der logische Gesichtspunkt der umfassende des *Λόγος* überhaupt. Mit diesem fällt in letzter Linie das transzendentale Subjekt selbst zusammen, das sich darum ebenso als Einheitsbedingung der Allheit der Objekte, wie als Einheit der Allheit der Wertziele erweist. Einerseits Grund, andererseits Ziel alles dessen, was da ist, macht der Logos das, was da ist, zugleich zum Mittler und Wege von seinem Grunde nach seinem Ziele. Das kann ich freilich hier auch nicht einmal andeutungsweise behandeln. Ein Hinweis darauf soll nur zeigen, daß in der Einseitigkeit der Untersuchung dieser Skizze nicht ein Verkennen der Universalität der Sache liegt. Ja, gerade die Einseitigkeit der Untersuchung kann, recht geführt, in den Dienst des Verstehens der Universalität der Sache gestellt werden.

Indem wir zunächst einseitig an das Objekt anknüpften, erwies sich doch die Grundlage der Objektsallheit im transzendentalen Subjekte als überzeitliches Tun, das auch das zeitliche Wirken, weil mit der Allheit der Objekte auch die zeitlich wirklichen und wirkenden Objekte bedingt. Und allein weil diese dadurch aller Starrheit und Abgelöstheit entkleidet wurden, läßt sich alles zeitliche Werden als ein Werden zu Werten hin verstehen. Wirklichkeit und Wert können so allein in der Wertverwirklichung eine synthetische Einheit gewinnen. Und diese Einheit wiederum kann allein getragen werden von einer Einheit, in der sich das Ganze der Werte selber zur Einheit, zum System zusammenschließt, wie das Ganze der Begriffe überhaupt. Dadurch kann die Universalität des transzendentalen Subjekts selber offenbar werden.

Ueber einige Grundfragen der Psychologie.

Von

Jonas Cohn (Freiburg i. Br.).

Vorbemerkung: Dem Meister der Wissenschaftslehre, dessen Umgang und Werken ich so vieles danke, widme ich die folgenden Ausführungen, die — bei aller Verbundenheit mit den Sonderfragen der Psychologie — wissenschaftstheoretisch gedacht sind. Die Gedanken haben sich mir, in langer, der Psychologie wie der Philosophie zugewandter Arbeit ausgebildet. An einer geplanten ausführlichen Darstellung der Logik der Psychologie hindern andere Aufgaben; daher entschließe ich mich zu knapper Mitteilung dessen, was mir das Wesentliche scheint, verzichte (von einer begreiflichen Ausnahme abgesehen) darauf, mich mit andern auseinanderzusetzen, Eignes und Angeeignetes zu trennen. Die Sache möge für sich sprechen. Vielen vieles schuldig zu sein, bin ich mir bewußt, darunter gerade auch solchen, die mich zu fortarbeitendem Widerspruch angeregt haben. Der Einfluß der großen Philosophen der Vergangenheit ist selbstverständlich, darum nenne ich unter den Toten nur einige, die noch Zeitgenossen waren: Wundt, Münsterberg, James, Brentano, Th. Lipps, Dilthey, Simmel, Max Weber — und von Lebenden, ohne Anspruch auf Vollständigkeit: Natorp, Bergson, Rickert, Husserl, Stumpf, G. E. Müller, William Stern, Max Scheler, Jaspers, Klages, Spranger, Pfänder, Moritz Geiger, Wolfgang Köhler. Ich hoffe, daß trotzdem oder gerade deshalb eine eigene Gesamtansicht erkannt werden wird, die auch das, was ich anderen verdanke, in neues Licht rückt.

Durch ihre Grundprobleme hängt jede Wissenschaft mit der Philosophie zusammen; sie lassen sich fruchtbar nur behandeln, wenn man beides, die lebendige Arbeit der Einzelwissenschaft und den philosophischen Zusammenhang im Auge behält. Die beiden hier möglichen Richtungen von der Philosophie zur Einzelwissenschaft oder umgekehrt von der Einzelwissenschaft zur Philosophie, unterscheiden sich so, daß die erste allein einen begründeten Zusammenhang gewährleistet, die zweite dagegen die Sicherheit bietet, von wirklichen Problemen der Wissenschaft zu reden. Eine vollendete Darstellung bedarf beider Betrachtungsweisen; für eine besondere Untersuchung empfiehlt sich bei dem Mangel allgemein

zugestandener philosophischer Grundsätze, die Richtung »von unten nach oben«.

Von der größten Not der Psychologie in ihrem gegenwärtigen Zustande soll ausgegangen werden, von der Kluft, die zwischen der »exakten« Arbeit der experimentierenden Forscher und der »einfühlenden«, »verstehenden« Seelenkunde des Historikers, des Erziehers, des Dichters sich aufgetan hat. Zwei verschiedene Erkenntnisarten scheinen hier nebeneinander zu bestehen, deren saubere Trennung allein vor phrasenhaften Vermischungen bewahren kann. Aber — wie scharf immer einige Theoretiker die Grenzen ziehen — jede wirkliche Forschung, die sich nicht auf wenige, künstlich isolierte Gegenstände beschränkt, muß sie überschreiten. Auch zeigt näheres Eindringen, daß der behauptete Gegensatz nicht so klar und eindeutig ist, wie viele meinen. Darum wird es nötig sein, zuerst die Fäden zu entwirren, die Erkenntnisarten klar zu scheiden und ihre Zusammenhänge darzulegen. Dabei wird sich ergeben, daß die Psychologie keine von beiden Arten entbehren kann. Um nun deutlich zu machen, wie sie sich zur Einheit verbinden, muß das Ziel der Psychologie bestimmt werden; denn am Ziele hat sich das Verfahren zu normieren. Ob das Ziel richtig bestimmt ist, bewährt sich an der Ansicht, die der Gegenstand der Wissenschaft von ihm aus bietet. Als eine Probe auf die Lösung ist daher die Grundeinteilung des Psychischen zu betrachten. Die drei folgenden Untersuchungen gehören so zusammen, obwohl jede von einem andern Punkte ausgeht.

I.

Die Erkenntnisarten der Psychologie.

Gegensätze werden an den äußersten Fällen am deutlichsten; doch ist nicht zu vergessen, daß hier nur von Erkenntnis der Wirklichkeit die Rede sein kann, daher reine Mathematik, reine Wertwissenschaft, reine Normation auszuschalten sind. Dann stehen eine physikalische Theorie mathematischer Form und eine Biographie wohl an den äußersten Enden. Der Physiker hat seinen Gegenstand als einen äußeren sich gegenüber und strebt, ihn ganz in mathematisch beherrschbare Beziehungen umzuformen; denn auch die Elemente, die er einführt, sollen womöglich vollständig durch die Beziehungen zueinander bestimmt sein. Es macht hierfür keinen wesentlichen Unterschied aus, ob — nach früher herrschender Annahme — diese Beziehungen sich zuletzt in Einzelbeziehungen

zwischen letzten Teilen auflösen lassen, oder ob, wie Wolfgang Köhler gezeigt hat, auch die Physik vielfach mit Beziehungen arbeitet, die an Ganzheiten haften, nicht an Teilen. Auch wenn »die Eigenschaften keiner physikalischen Struktur aus artgleichen Eigenschaften von Teilen summativ zusammenzusetzen«[1]) sind, bleiben die Ganzheiten, um die es sich hier handelt, räumliche Gestalten, bleibt, was entscheidend ist, die Erkenntnisweise dieser Gestalten die der Geometrie; denn wie immer man die Streitfragen über die Begründung der Geometrie entscheiden mag, eines wird nicht erschüttert: alle »Geometrien« setzen ein vollständiges Axiomensystem voraus, von dem aus die möglichen Gestalten rational ableitbar sind. Die räumliche Gestalt ist dem Physiker nicht (wie etwa dem Künstler) eine zuletzt nur »erlebbare« Qualität, sondern ein mathematisch beherrschbares Gebilde und als solches Träger einer bestimmten, durch eine Funktion ausdrückbaren Energieverteilung. Uebrigens beweist auch das andere Extrem, die Biographie, daß der Gegensatz zwischen Erklärung aus dem Ganzen und aus den Teilen nicht allein entscheidet; denn auch der Biograph vermag keineswegs alle ihm wesentlichen Erkenntnisse aus dem Ganzen des geschilderten Lebens heraus verständlich zu machen. Nicht nur in seiner Forschung stellt er die Einzeltatsachen als solche mühevoll fest — das könnte als bloße »Vorarbeit« beiseite bleiben — auch in der endgültigen Darstellung muß er sich oft begnügen, ein einflußreiches Ereignis einfach als etwas Letztes hinzunehmen. Aber selbst in den äußersten Fällen, wenn etwa eine körperliche Krankheit die Vollendung einer begonnenen Arbeit hindert, oder eine Entwicklungsrichtung jäh durch einen unvorhersehbaren Eingriff (Kriegsdienst z. B.) unterbrochen wird, ist es Aufgabe des Biographen, die Wirkung des Ereignisses »nacherlebbar« zu machen. Das ablenkende Ereignis ist für ihn als Biographen ein Letztes, hinter das er nicht spürt; erst wie es auf das von ihm erforschte Leben wirkt, wird wichtig. Der Gegenstand der Biographie ist grundsätzlich dem Biographen gleichartig; alles ihm Ungleichartige hat nur Bedeutung, sofern es auf diesen gleichartigen Gegenstand wirkt. Der Gegenstand des Physikers dagegen steht dem Physiker nur gegenüber, ist ihm wesensfremd. Auch der Biograph, soweit und solange er wissenschaftlich verfährt, erforscht die einzelnen Tatsachen »objektiv«, d. h. ohne Einmischung von Liebe und Haß; aber schon bei der Forschung bedient er sich der Möglichkeit des Nacherlebens als eines Leitfadens, und das so Erforschte wird zu einem Bilde gestaltet, das dem Gestaltenden

1) Die physischen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand S. 132, § 100.

verwandt ist. Darum erkennt der Biograph mit allen Seiten seines Wesens, während der Physiker alles, was an ihm selbst nicht »reiner Physiker« ist, beim Erkennen wie beim Darstellen, ausschalten soll. Man darf das nicht so mißverstehen, als ob das Ideal der Biographie ein von der Besonderheit des Biographen abhängiges Gebilde sei. Vielmehr, Biograph und Physiker stehen insoweit als Erkennende auf gleicher Stufe, als sie beide die Grenze der eigenen Individualität zu überwinden streben; aber sie tun das in ganz verschiedener Art: der Physiker so, daß er alle Erlebnisse, die als solche vom erlebenden Individuum abhängig bleiben, durch quantitative Bestimmungen ersetzt, die nur noch vom grundsätzlich überindividuellen Denken abhängen — der Biograph dadurch, daß er seine eigenen Kräfte positiv erweitert, daß er durch geschultes Mitleben die Schranken seiner Individualität zu sprengen sucht; der eine also durch strenge Aussonderung, der andere durch erweiternde Einbeziehung. Womit eng zusammenhängt, daß ein merkbarer Einfluß der Individualität des Forschers in beiden Fällen ganz verschieden zu beurteilen ist: beim Physiker als vollkommen seiner Aufgabe fremd, als ungehörig, beim Biographen als bloßes Zurückbleiben hinter dem Geforderten, als Ergänzungsbedürftigkeit.

Die Terminologie ist noch unfertig. Zwar für die eine Erkenntnisweise, die mitlebende, die hier am Biographen erläutert wurde, hat sich der Ausdruck »v e r s t e h e n« seit J. G. D r o y s e n (Grundriß der Historik) so eingebürgert, daß — trotz mancher Bedenken wegen drohender Aequivokationen — an ihm festgehalten werden muß: die andere aber, die am Physiker dargestellte, entbehrt einer zugleich eingeführten und brauchbaren Bezeichnung. »Erklären« — was manche dem Verstehen gegenüberstellen — paßt, wie sich weiter zeigen wird, gar nicht; »berechnen« ist allzu eng, deckt nur gewisse äußerste Fälle; ich schlage vor »e r f a s s e n« als Terminus dem »verstehen« gegenüberzustellen. Das Bild, das durch dieses Wort herbeigerufen wird, das Umgreifen eines deutlich abgegrenzten, festen Körpers weckt eine ganz passende erste Vorstellung des Gemeinten.

Der Terminus »erklären« für das, was wir »erfassen« nennen, wurde eben zurückgewiesen; damit ist auch behauptet, daß die Gleichsetzung »verstehender« und »beschreibender« Erkenntnis, die besonders für die Psychologie oft behauptet wird, nicht zu Recht besteht. Um das zu beweisen, muß der Sinn von »beschreiben« und »erklären« verdeutlicht werden. Etwas b e s c h r e i b e n bedeutet feststellen, was sich an ihm bemerken läßt. Das beschreibende Verfahren beschränkt sich also streng auf den Gegenstand. Freilich

ist das richtig aufzufassen: schon die Abgrenzung des Gegenstandes setzt irgendwie einen Grund des Abgrenzens voraus; ferner aber ist eine »vollständige« Beschreibung deshalb unmöglich, weil mit wechselnder Einstellung des Beschreibenden der Gegenstand immer neue Momente, Stücke und Beziehungen darbietet. Daher erfordert jede Beschreibung einen Gesichtspunkt des Wesentlichen. Eine Gegend wird in einem landwirtschaftlichen Werke anders beschrieben als in einem geologischen oder (wenn sie etwa Kriegschauplatz ist) in einem strategischen. Ferner arbeitet jede Beschreibung mit Begriffen, deren Bildung mehr voraussetzt, als was in dem zu beschreibenden Gegenstande liegt. Damit er z. B. als hell grünblau beschrieben werden kann, muß die ganze Farbskala bekannt sein. Meist dehnt man das, was zu einer Beschreibung gehört, dadurch noch aus, daß man unter die »Eigenschaften« eines Dinges auch solche rechnet, die erst durch Zusammenbringen mit anderen Dingen in Erscheinung treten. Härte eines Minerals z. B. bedeutet die Fähigkeit, gewisse Mineralien zu ritzen, von anderen aber geritzt zu werden. Die Beschränkung des beschreibenden Verfahrens auf den Gegenstand kann also weder bedeuten, daß die Mittel der Beschreibung dem Gegenstande allein entnommen sind, noch daß die Eigenschaften sich alle an ihm bemerken lassen, wenn er isoliert bleibt. Wenn man aber dem Worte »beschreiben« nicht jede abgrenzbare Bedeutung rauben will, ist daran jedenfalls festzuhalten, daß sich die Beschreibung auf das beschränkt, was mit irgendwelchen Mitteln unter irgendwelchen Umständen an dem Gegenstande bemerkbar ist.

Was wir »e r k l ä r e n« nennen, geht dagegen grundsätzlich über das am Gegenstand Gegebene und Aufweisbare hinaus. Das Wort bedeutet hell machen, nimmt also eine Dunkelheit im Gegenstande an. Diese ursprüngliche Bedeutung hat sich dahin präzisiert, daß erst etwas Neues, am Gegenstand als solchen noch nicht Bemerkbares, die Erhellung herbeiführt. Nicht nur Mittel des Verfahrens werden (wie schon beim Beschreiben geschah) herangebracht, sondern der Gegenstand selbst wird verändert. Da der Grund dieser Aenderung das Nichtausreichen des ursprünglichen Gegenstandes war, so muß er in irgendeiner Richtung über seinen bemerkbaren Bestand hinaus erweitert werden; die Aenderung des Gegenstandes ist Erweiterung: ich erkläre etwa eine an einem Knochen bemerkbare Anschwellung aus einem verheilten Bruch, d. h. ich vermehre den vorliegenden gewordenen Gegenstand um die Geschichte seines Werdens. Neben dieser kausalen Erweiterung steht die teleologische (ich erkläre den Bau eines Organs aus seiner Funktion)

und die strukturale (das Verhalten eines Kristalls zum Licht wird aus seiner — nicht bemerkbaren — Molekularstruktur erklärt). Es ist deutlich, daß besonders die strukturale Erklärung unter Umständen, bei Verfeinerung der Mittel des Bemerkens, Aussicht hat, in Beschreibung überzugehen. Aber solange ein solches Bemerken nicht möglich ist, bleibt es Erklärung. Eine Beschreibung darf nur Aufweisbares enthalten; eine Erklärung enthält stets solches, was im gegebenen Falle nicht aufweisbar ist (z. B. den Vorgang des Knochenbruchs), sie kann auch etwas einschließen, was überhaupt nicht aufweisbar ist (z. B. innere Struktur des chemischen Atoms).

Der Gegensatz: beschreiben-erklären kreuzt sich mit dem anderen: verstehen-erfassen. Wer einen Gesichtsausdruck beschreibt, will ihn verstehen; auch wenn er die Züge exakt angibt, ist dies nur Durchgang. Der Mineralog dagegen, der die Winkel an einem Kristall mißt, die Farbe spektroskopisch analysiert, beschreibt erfassend. Wenn er sich mit Merkmalen wie »rauh« oder »fettglänzend« begnügt, die nur »verstanden« werden können, so ist das vorläufig; solche Angaben sollen nach Möglichkeit durch erfaßbare Eigenschaften ersetzt werden. Physikalische Erklärung benutzt überall »erfaßbare« Ergänzungsglieder. Dagegen sucht geschichtliche Erklärung vielfach das volle Verständnis durch Einschiebung verstehbarer, aber nicht beobachteter oder überlieferter Züge zu gewinnen. So ist es z. B. ein Streit um verstehende Erklärung, wenn einige Historiker Konstantins Uebergang zum Christentum aus politischer Berechnung, andere dagegen aus aufrichtigem, wenn auch magischem Glauben ableiten.

Obgleich in der Psychologie ein Erfassen von dem ganz reinen, extremen Typus der Physik nicht möglich ist, so findet sich doch in ihr sowohl erfassendes, wie verstehendes Beschreiben und Erklären. Wo die Eigenschaften von Vorstellungen beschrieben werden, ist das Verfahren wesentlich erfassend; so wenn bei Gedächtnisversuchen festgestellt wird, ob das Erinnerte akustisch oder visuell auftaucht, ob alle seine Elemente gleich deutlich sind oder nicht, ob ein erinnertes Wort erst im Aussprechen sich einstellt usf. Das Erinnerte steht dabei als ein Objekt, wenngleich als ein sehr flüchtiges, zartes vor dem Beschreibenden, es ist nicht wesentlich schwerer zu fassen als ein rasch vergänglicher Schrei eines Tiers oder eine jeden Augenblick veränderte Wolkenfärbung. Die besonderen Schwierigkeiten der Selbstwahrnehmung treten dabei zurück, wie man sich aus G. E. Müllers Schilderung leicht überzeugt. Ganz anders eine Beschreibung, wie sie etwa

A. Pfänder von der »schwebenden Gesinnung« eines Festredners entwirft, der anfangs nur »unechte Liebesregungen« für den »allverehrten Jubilar« aufbringt, sich dann aber in einen »überhöhten seelischen Zustand« hineinredet. »Es zeigt sich nämlich dann, daß die unechte Liebe durch diesen neuen Gesinnungsstrom die Blutleere und Kernlosigkeit verliert, die für ihre Unechtheit charakteristisch war« ... »Aber trotz dieser zuströmenden »Blutfülle«, durch die sie zu einer echten Regung wird, scheint ihr doch noch etwas zu fehlen, was anderen, in unverstiegenen seelischen Zuständen auftretenden Gesinnungsregungen zukommt. Es fehlt ihr gleichsam das volle Wirklichkeitsgewicht und die feste Lage innerhalb der soliden seelischen Realität. Die Liebesregung des überhitzten Festredners ... mag zwar echt und real sein, aber sie schwebt doch in der Höhe, abgetrennt von dem zurückliegenden Boden der »eigentlichen« seelischen Wirklichkeit«[1]). Die freie Benutzung der Bilder beweist schon, daß es Pfänder darauf ankommt, den Leser gleichsam in jene Gesinnungsart hineinzuversetzen, sie ihm nacherlebbar zu machen. Es ist völlig ausgeschlossen, daß jemand diese Eigentümlichkeit seiner Gesinnung bemerkt, während er sie hat — dieses Bemerken würde vielmehr die Gesinnung verändern oder gar zerstören. Höchstens in rückschauender Haltung kann der Festredner sich des »schwebenden« Charakters seiner Gesinnungsregungen bewußt werden. Man wird bemerken, daß nicht nur die Art der Beschreibung, sondern auch das Beschriebene in den beiden Beispielen verschieden ist. Das dürfte kein Zufall sein, wird sich aber erst später ganz aufklären lassen. Vorläufig sei nur darauf hingewiesen, daß die streng objektivistische Psychologie Münsterbergs alle Akte und Gefühle durch Empfindungen ersetzen will, die sich dann durch letzte Merkmale eindeutig beschreiben lassen. Münsterberg verfährt dabei rein additiv — man könnte sich aber, nach den Feststellungen Köhlers und Wertheimers eine veränderte Münsterbergsche Theorie denken, die psychische Gestalten möglichst erfassend beschreibt und streng erfaßten physikalischen Gestalten zuordnet.

Aehnlich steht es mit psychologischer Erklärung. Grundsätzlich erfassender Natur ist jeder Versuch, Psychisches durch einen zugeordneten oder in seine Lücken eingeschobenen physiologischen Vorgang zu erklären. Dem Verstehen dagegen dient die Einschiebung grundsätzlich bemerkbarer, aber im besonderen Falle nicht bemerkter psychischer Zwischenglieder, um das auffallende Handeln einer

1) Jahrb. f. Philosophie u. phänomenolog. Forschg. III, 4. 1916.

beobachteten Person zu erklären. Ganz deutlich lassen sich beide Arten der Erklärung bei den Annahmen über Unbewußtes unterscheiden. Während alle »Dispositionen« als ruhende Möglichkeiten gedacht, der erfassenden Erklärung dienen, sollen unbewußte Strebungen, Verarbeitungen, wie sie z. B. die Freudschen Theorien einführen, das Verständnis sonst unverständlicher Vorgänge herbeiführen. Aber nicht erst bei eingeschobenen hypothetischen Erklärungsgliedern zeigt sich der Gegensatz, sondern schon in den allgemeinen Sätzen, die der Erklärung einzelner Fälle dienen. Man vergleiche etwa die (erfassende) Jostsche Regel: die ältere Assoziation wird durch Wiederholung mehr gestärkt als die jüngere, mit dem Satze, der z. B. in der Theorie der Pseudologia phantastica eine Rolle spielt: der Lügner redet sich in seine Lüge so hinein, daß er sie glaubt.

Schon die Beispiele haben gezeigt, daß verstehendes und erfassendes Erkennen sich vielfach mischen. Aber das genügt nicht, vielmehr tritt, innerhalb der Wirklichkeitswissenschaften mindestens, keine der beiden Erkenntnisarten jemals ganz rein auf. Alle Erkenntnis der Wirklichkeit knüpft irgendwie an Erlebnisse an, so sehr sie auch bestrebt sein mag, diesen Erlebnischarakter nachträglich auszuschalten. Erlebnisse aber lassen sich nur verstehen und nur dem Verständnis vermitteln, d. h. man kann zuletzt dem andern nur die Mittel der Erregung des Erlebnisses aufweisen und ihn zum Erleben auffordern. Ein solcher Rest liegt sogar dort noch vor, wo die erfassende Erkenntnis der Wirklichkeit am reinsten gelingt, bei der räumlichen und zeitlichen Bestimmung. Raum und Zeit mag ganz in beherrschbare Relationen aufgelöst werden, die Relativitätstheorie mag so weit fortgeführt gedacht werden, daß sie den Erlebnisrest, der in der Unterscheidung der Zeit vom Raum liegt, völlig ausschaltet, immer bedarf die Wirklichkeitserkenntnis eines bestimmten Anfangspunktes der Raum-Zeitbestimmung. Dieser aber bleibt an den Standort des Beobachters gebunden, selbst wenn er auf das System der Milchstraße bezogen wird. Ja sogar wenn man darauf reflektiert, daß die Relativitätslehre jeden solchen Standpunkt jedem anderen gleichwertig machen will, bleibt doch in dem allgemeinen Begriff eins in einem (irgendwie bewegten) System stehenden Beobachters das letzte erlebbare Element deutlich erhalten. Anderseits gibt es keine Biographie ohne ein allgemein beherrschbares System von Orts- und Zeitbestimmungen, ohne Chronologie und Topographie. Aber diese auf beiden Seiten bestehende Unmöglichkeit ganz reiner Durchführung bedeutet doch nicht vollkommene Symmetrie. Vielmehr, während die e r f a s s e n d e

Erkenntnisart auf ein Minimum von nur noch Aufweisbarem (d. h. seinem letzten Wesen nach: nur noch Verstehbarem) hinsteuert, braucht die verstehende dauernd sehr bedeutende Anteile erfassender Erkenntnis, und bedient sich ihrer vollkommen unbefangen. Kein Historiker des Altertums verschmäht die Hilfe der Tabellen, die Sonnen- und Mondfinsternisse feststellen. Wenn das für die extremen Fälle gilt, so wird begreiflich — was sich schon vorher gezeigt hatte — daß eine sich in der Mitte zwischen den Extremen bewegende Wissenschaft beider Erkenntnisarten bedarf. Und zwar durchdringt diese Vereinigung die ganze Wissenschaft; in jeder Untersuchung lassen sich beide Verfahren nachweisen. Ich stelle etwa einen »psychologischen« Versuch an, d. h. ich untersuche die Abhängigkeit einer Aussage von den Größen, Größenverhältnissen, der Raumlage, Zeitlage usf. der Reize, habe dabei überall erfaßbare Objekte vor mir. Aber für die Deutung der Resultate ist mir mindestens ebenso wichtig die nebenhergehende Bemerkung, daß die Vp. nach einer Reihe von Versuchen mit gleicher Aussage in ihrer Haltung und ihren Gesichtszügen Spannung und Ungeduld verrät, eine Beobachtung, die nur mit Hilfe des verstehenden Erkennens möglich ist. Oder umgekehrt: ich suche eine Handschrift als Ausdruck zu verstehen, messe aber, um dieses Verständnis zugleich begründen zu können, dabei die Neigungswinkel der Schriftzüge und zähle die Absätze der Feder.

Gerade dieses Ineinander beider Erkenntnisarten erschwert die Einsicht in die Struktur des einzelnen Falles. Um deutlicher zu sehen, wird es nötig, verschiedene Unterarten des Verstehens auseinanderzuhalten. Zunächst ist das Verstehen des Elementaren zu unterscheiden vom Verstehen des Zusammenhangs. Die Analyse in Elemente dient dem erfassenden Erkennen, das Element wird als mit anderen Elementen verknüpfbar, als einem Ganzen in bestimmter Art eingeordnet erfaßt. Der qualitative Gehalt des Elementes jedoch läßt sich nicht »erfassen«. Es berührt uns zunächst fremd, wenn wir lesen, daß die Denker des siebzehnten Jahrhunderts im grün oder sauer etwas Undeutliches, Dunkles fanden — nichts scheint doch deutlicher als eine solche Qualität. Aber das von ihnen Gemeinte wird erkennbar, sobald wir bedenken, daß diese Qualität etwas Letztes, nur noch Erlebbares ist und einem diese Art des Erlebnisses Entbehrenden (z. B. einem Farbenblinden) nicht gegeben werden kann. Nur indirekt ist für ihn ein Zugang möglich, indem er etwa sichere Unterscheidungen anderer dort feststellt, wo er nicht unterscheiden kann und hier einen Unterschied ähnlicher Art zugibt, wie der von ihm zwischen gelb und blau erlebte

ist. Dieses Verfahren hat z. B. Helen Keller in dem Büchlein »Meine Welt« beschrieben. Uebrigens gilt das Gesagte nicht nur von dem, was man in der Psychologie gewöhnlich »Element« nennt, sondern ebenso von den Seiten (Momenten) der Elemente (z. B. Sättigung einer Farbe) einerseits, von sogenannten »Gestaltqualitäten« und Verwandtem anderseits. Ueberall ist die Analyse selbst ein erfassendes Verfahren, während der Gehalt des Analysierten nur verstanden werden kann, entweder unmittelbar von dem, der das Erlebnis hat, oder mittelbar von dem, der durch Analogie das Vorhandensein eines ihm unzugänglichen Erlebnisses und dessen mit eigenen Erlebnissen ähnliches Verhalten erkennt.

Auch einzelne seelische Zusammenhänge können durch einfaches Nacherleben verstanden werden; sie werden dann ähnlich wie vorher das Element als erlebbar aufgewiesen, dem Erleben dargeboten. Da hier die zeitliche Erstreckung alles Erlebens notwendig hinzukommt und dem Erlebten die Form gibt, kann man von »mitlebendem Verstehen« reden. Wenn die Daten als körperliche dargeboten werden, also z. B. Gesten, Physiognomien, Schriftzüge sind, spricht man von »einfühlendem« Verstehen. Mitlebend verstehen wir, daß ein Zorn sich selbst steigert, sich austobt, absinkt, daß ihm Ermattung folgt. Alles nur mitlebende Verstehen hat den Zusammenhang als etwas Letztes, über das nicht hinausgegangen werden kann, so wenig wie über das verstandene Element. Wohl kann eine Beschreibung, eine Zerlegung in Teile und Momente hinzutreten. Aber diese für die Wissenschaft nötige Analyse gibt nicht das Verständnis, klärt nur das Verstandene. Der Grund des Zusammenhangs liegt nie in den Teilen. Aber er kann in einem Andren liegen, das sich auch außerhalb des Zusammenhangs darstellen läßt. Leicht verdeutlicht sich das am zweckgeleiteten Handeln. Wenn wir erfahren, daß ein Kranker sich für behext durch eine bestimmte Person hält und nun einen Gegenzauber anwendet, dann ist der ganze (vielleicht sehr ausgedehnte) Komplex seines Verhaltens als Zusammenhang verstanden von einem rationalen einsehbaren Ganzen aus, dessen sämtliche Verbindungen durchsichtig sind. Die Krankheit wird auf eine Schädigung durch böse Mächte zurückgeführt, diese werden als in der Gewalt der Hexe stehend angenommen, es wird geglaubt, daß dem Zauber durch einen Gegenzauber Abbruch getan werden kann, also wird der Gegenzauber ermittelt und angewandt. Der Verstehende denkt dabei den Zusammenhang zwischen Krankheit — Zauber — Gegenzauber als rationalen, außerseelischen Zusammenhang. Vom seelischen Zusammenhang hat sich ein

»Sinn« dieses Zusammenhangs gelöst. Das Beispiel zeigt zugleich, daß diese Sinndeutung unabhängig davon ist, ob der Verstehende den Sinn für richtig hält. Auch wer nicht an Hexerei glaubt, versteht die Handlungen dessen, der sich für behext hält, wenn er nur weiß, daß ihnen dieser bestimmte Zauberglaube zugrunde liegt. Diese Art des Verstehens ist nicht auf Handlungen beschränkt; ich verstehe z. B. das hingegebene, alles andere abwehrende Verhalten eines Musik hörenden Menschen, wenn ich Musik als Träger ästhetischen Sinnes weiß. Der Sinnzusammenhang, von dem her der seelische Zusammenhang verstanden wird, braucht also kein rationaler Zusammenhang zu sein. Aber da der Fall des rationalen Zusammenhangs besonders deutlich ist, wurde diese Art des Verstehens von Max Weber zuerst als rationales Verstehen ausgezeichnet. Wir müssen den Begriff weiter nehmen, wollen von sinngeleitetem Verstehen reden [1]). Alles sinngeleitete Verstehen schließt mitlebendes in sich. Die Zusammenhänge von Zielvorstellung und Handlung, von Lust und Festhalten, Unlust und Abwehr usf. können nur mitlebend verstanden werden, sind aber in jedem sinngeleiteten Verstehen vorausgesetzt. Umgekehrt: wenn mitlebendes Verstehen ein Ganzes ergeben soll, muß eine Sinnleitung hinzutreten. Dahin gehören z. B. alle Versuche, das Seelenleben vom Organismus her, als im Dienste der Erhaltung, Entfaltung, Fortpflanzung stehend zu erklären: die bei Uebermüdung sich aufdrängenden von der Arbeit ablenkenden Bilder sucht man etwa zu verstehen als Selbstschutz des gefährdeten Organismus. Auch hier ist der Sinnzusammenhang selbst deutlich außerseelisch. Durch die Sinnleitung wird das Verstehen von den einfühlenden und mitlebenden Fähigkeiten unabhängiger. Insbesondere setzt jene besondere Art sinngeleiteten

1) Ueber das Verhältnis des sinngeleiteten zum mitlebenden Verstehen vgl. jetzt bes. Rickert: Grenzen, 3. Aufl. 1921. IV. Kap. 9. Abschnitt. Manche Unterschiede von Rickert erklären sich einfach aus dem verschiedenen Thema. Mein Ziel ist die Psychologie, das Rickerts die Geschichte. Dazu kommt ein terminologischer Unterschied, der wohl auch mindestens teilweise in dem thematischen begründet ist. Das Wort »verstehen« umfaßt bei Rickert nur das Sinnverstehen, bei mir auch das mitlebende Verhalten und das qualitative Erfüllen der Elemente. Dagegen behandle ich das Verstehen irrealen Sinnes nicht. Sachlich scheinen mir folgende Differenzpunkte zu bestehen: 1. Die Psychologie ist nach meiner Ueberzeugung auch verstehende Wissenschaft, und zwar kann sie das Verstehen nirgends entbehren — dadurch wird sie als Hilfswissenschaft der Geschichte wichtiger. 2. Es gibt mitlebendes Verstehen ohne Sinnverstehen, dagegen gibt es kein Sinnverstehen realer Vorgänge ohne mitlebendes Verstehen; denn schon die verschiedenen Arten, sich zu einem Sinngehalt zu stellen, können nur mitlebend verstanden werden (z. B. der Unterschied von »bloß verstehen« und »wirklich darin leben«).

Verstehens, die auf den Zusammenhang von eingesehenem Zweck und zweckgeleitetem Handeln geht, das zweckrationale Verstehen, nur das allgemeine Nachleben des Zusammenhangs von Zweck und Handlung voraus, das jedes deutende und handelnde Wesen besitzt; einfühlendes Verstehen dagegen fordert differenzierte Fähigkeiten des Mitlebens, die freilich ausgebildet werden können, auf die aber nicht zu rechnen ist. Die Erweiterung des einfühlenden Verstehens erfolgt daher durch Aufzeigung, Uebung und ist bei jedem durch seine Erlebnisfähigkeit begrenzt, wiewohl bei den meisten der Umfang möglichen, sekundären (induzierten) Nacherlebens größer sein dürfte als der des ursprünglichen Erlebens. Dagegen erweitert sich das rationale Verstehen durch die verstandesmäßige, daher allgemein mitteilbare Einsicht in die Mannigfaltigkeit der Zwecke und Ansichten. Der ganze Umfang der objektiven Geisteswelt kann so dem psychologischen Verständnis dienen. Trotzdem stehen viele Psychologen dem sinngeleiteten und ganz besonders dem rationalen Verstehen mißtrauend gegenüber, weil es in der Tat die Gefahr in sich schließt, das Seelenleben falsch zu rationalisieren. Indessen — auch die Abweichungen z. B. von zweckrationalem Verhalten lassen sich nur am Schema einer zweckrationalen Einheit als Abweichungen ablesen. Sinngeleitetes und speziell auch rationales Verstehen ist für die Psychologie unentbehrlich; nur ist es durchaus nicht apriori gewiß, daß ein bestimmtes Stück Seelenleben sich ganz sinnhaft oder gar rational verstehen läßt. Ja nicht einmal das darf vorausgesetzt werden, daß alles Seelenleben überhaupt verständlich ist. Verstehbarkeit und erst recht sinngeleitete Verstehbarkeit ist, kantisch zu reden, für die Psychologie immer nur regulatives, nie konstitutives Prinzip. Gerade die Grenzen der Verständlichkeit treiben die Psychologen immer wieder zu erfassenden Erklärungsversuchen.

Daß in der Psychologie erfassendes und verstehendes Erkennen zusammenwirken müssen, ist immer von neuem deutlich geworden. Wie das zu geschehen hat, kann erst aus dem Ziele der Psychologie klar werden. Die Aufgabe einer Wissenschaft aber und ihr Gegenstand sind innig miteinander verbunden.

II.
Gegenstand und Aufgabe der Psychologie.

Wie der Gegenstand des Erkennens überhaupt durch die allgemeinen Formen der Erkenntnis bestimmt ist, so der Gegenstand jeder einzelnen Wissenschaft durch die von ihrer besonderen Aufgabe

her modifizierten Denkformen. Darum muß die philosophisch endgültige Theorie jeder Einzelwissenschaft von deren Aufgabe ausgehen, die als eine Besonderung der allgemeinen Aufgabe wissenschaftlicher Erkenntnis abzuleiten ist. Demgegenüber erscheint eine Betrachtung prinziplos, die den Gegenstand der Wissenschaft wie etwas, sei es auch nur in unklaren Umrissen, bereits Bekanntes voraussetzt. Aber sie entgeht dafür leichter der Gefahr, der jene strengere Art des Vorgehens ausgesetzt ist, nämlich die in der lebendigen Wissenschaft vorwaltenden Interessen und Probleme durch eine Konstruktion zu verfehlen, die von unvollständigen Prämissen ausging. Eine gewisse »Naivität« des Anfangs, ein Hinnehmen des Gegenstands als eines einfach gegebenen, zunächst durch den engen Rahmen dieser Abhandlung geboten, hat also auch sachliche Vorzüge.

Etwas unbestimmt Gegebenes verdeutlicht man sich durch Vergleichung; darum pflegt man den Gegenstand der Psychologie gegen den der Körperwissenschaften abzugrenzen, gleich als ob alle Gegenstände der Wirklichkeitswissenschaften durch diese Disjunktion umfaßt würden. Das trifft jedoch nicht zu; und es ist ein Hauptverdienst der neueren Theorie der Kulturwissenschaften, vielfach im Anschluß an ältere philosophische Gedanken und orientiert an der Arbeit der Geschichte, Staatslehre, Rechtswissenschaft usw., das Ungenügende dieser Zweiteilung erwiesen zu haben. Vielmehr, der Gegenstand der Psychologie hebt sich ebenso wie von der Körperwelt auch von der Welt der objektiven Schöpfungen des Geistes ab. Hier wie dort zeigen sich bestimmte Gebilde, wohlgegliedert, dem objektiven Erfassen zugänglich. Beiden Reichen fester Gestalten gegenüber nimmt sich der Gegenstand der Psychologie aus wie ein flüssiges, ungreifbares Element. Wenn die Körper wie die Kulturgebilde aus dem Erleben herausgestellt, in ihm nur gemeint, gesehen, geformt sind, so ist »Gegenstand« der Psychologie zunächst das »Erleben« selbst, auf das sich zurückzuwenden (zu »reflektieren«) dem Geiste das Unnatürlichste und Schwierigste ist. Man wird einwenden, daß ich hier nicht tue, was ich mir soeben vorgesetzt habe — nämlich im Zusammenhang mit der wirklichen Arbeit der Wissenschaft bleiben. Denn diese Arbeit hat ja eine Fülle indirekter Methoden ausgebildet, mit deren Hilfe jenes Ungreifbare nun doch gegriffen wird. Aber eben die Indirektheit dieser Methoden zeigt die alte Schwierigkeit als noch bestehend auf; und bekanntlich beginnt der Streit der Psychologen, sobald die anerkannten Tatsachen in den Bau einer Wissenschaft vereinigt werden sollen. Die beiden Welten, von denen der Gegenstand der Psychologie sich ab-

hebt, sind zugleich die Ausgangsgebiete für die Erforschung des Psychischen; und schon die Tatsache, daß dieser Ausgangsgebiete zwei sind, schließt Gefahren für die Einheit der Psychologie in sich. Aber die Uneinheitlichkeit wächst noch dadurch, daß auf beiden Seiten bei genauerem Hinsehen mehrere Möglichkeiten der Orientierung bestehen. Die Körperwelt kann entweder »naiv«, d. h. so betrachtet werden, wie wir sie im Leben zu betrachten pflegen — dann gehören die Farben, Töne und die übrigen Qualitäten ihr an — oder sie wird als der quantifizierte Gegenstand der Physik genommen, dann fallen die Qualitäten aus ihr heraus, sind nun entweder als »Empfindungen« der Psychologie zuzuweisen oder bilden das Gebiet einer besonderen Wissenschaft (der Phänomenologie im Sinne von Stumpf). Anderseits: die Kultur ist Gegenstand der Geschichte und der systematischen Kulturwissenschaften, beide haben zur Psychologie augenscheinlich ein verschiedenes Verhältnis. Will man also den Gegenstand der Psychologie von Anfang an negativ (durch Ausschließung der Gegenstände anderer Wissenschaften) oder sekundär (durch Anlehnung an diese Gegenstände) bestimmen, so gerät man durch die Vielheit möglicher Anknüpfungen in Verlegenheit. Daher werde vom Positiven, vom Zentrum ausgegangen — dann wird sich auch das Verhältnis zu dem Aeußern klären lassen.

Gegenstand der Psychologie ist das seelische Leben, der Fluß, der zwischen den beiden Ufern der Körper- und Geisteswelt fließt. Aber dieses Bild des Flusses, so gerne man es wählt, und so gut es den Gegensatz des seelischen Geschehens gegen die reale Festigkeit der Körper und die ideale Bestimmtheit der Geisteserzeugnisse ausdrückt, ist doch unvollkommen, daher irreführend. Es ist dem Seelenleben notwendig, auf jene festen Gegenstände sich zu beziehen, sie zu meinen — jene Gegenstände werden durch dieses »Gemeintsein« in das Seelenleben hineingezogen — und in diesem Hineingezogensein sind sie zugleich Teile des Gegenstandes der Psychologie. Nicht nur das Wahrnehmen des Körpers und der Gehorsam gegen ein Gesetz hat in der Psychologie eine Stelle, sondern der Körper selbst als wahrgenommener und das Gesetz, sofern es als verpflichtend erlebt wird. Diese durchaus notwendige Erweiterung hat manche zu der Behauptung geführt, daß alles eigentlich oder doch zunächst psychisch sei. Aber die gleiche Möglichkeit, ja Notwendigkeit, »alles« in sich hineinzuziehen, besteht für jede Betrachtungsweise der Welt. Alles Wirkliche hat eine Seite, nach der es Gegenstand der Physik ist; denn irgendwie ist auch das reinste geistige Schaffen an physische Energie gebunden. Ebenso läßt sich alles,

auch die Erkenntnisse des Physikers, als Lebensfunktion, als »Anpassung« auffassen, wie die Denkökonomiker und Pragmatisten zeigen; Rickert hat mit Recht die Natur, den Gegenstand der Naturwissenschaft, ein Kulturgut genannt; und daß jede Erkenntnis, auch jedes seelische Geschehen eine »geschichtliche« Seite, sogar im prägnanten Sinne des Wortes Geschichte hat, ist leicht ersichtlich: der Deutsche des 20. Jahrhunderts erlebt das Licht, den Körperschmerz oder was es sei, anders als der Römer des ersten. Die Abgrenzung der Gegenstände der Wissenschaften zerlegt die Welt nicht in ein Mosaik von Stücken. Aber es ist auch nicht richtig, nur von einer Verschiedenheit der Betrachtungsweisen der Welt zu reden, obwohl diese Rede immerhin einen Teil der Wahrheit ausdrückt. Vielmehr gibt es für jede Wissenschaft ein Zentralgebiet, das sich als Stück oder als Moment der Wirklichkeit aufweisen läßt, und um das sich, von dieser Wissenschaft her gesehen, alles andere gruppiert. Es ist, als versetze jede Wissenschaft den Erkennenden an einen anderen idealen Ort, von dem aus sich ihm ein neues Weltbild bietet; aber so, daß diese Bilder nicht nur verschiedenes Zentrum und verschiedene Perspektive haben, sondern daß jedem Ort zugleich ein ganz anderes Sehorgan entspricht, daß die Organe der Betrachtenden zugleich Funktionen des idealen Ortes sind. Für die Psychologie ist dieser ideale Ort das Erleben und das Erlebnis, zunächst in aller seiner Unbestimmtheit und mangelhaften Abgegrenztheit.

Ein Einwand liegt hier nahe: daß die Erlebnisse Ausgangsmaterial der Psychologie sind, leugne niemand; aber das Ausgangsmaterial einer Wissenschaft sei von ihrem Gegenstande wohl zu unterscheiden. Die Geschichtswissenschaft etwa muß von den »Quellen« ausgehen, ihr Gegenstand aber sind nicht die Quellen, sondern das Geschehen, von dem sie Kunde geben. Die Erlebnisse könnten zur Psychologie sehr wohl die Stellung haben wie die Quellen zur Geschichte. Als Gegenstand kommen sie schon deshalb nicht in Betracht, weil es in ihrer Natur liegt, nicht gegenständlich zu sein. Schon die Bezeichnung »Erlebnisse«, die das Erleben in eine Mehrzahl unterscheidbarer Einheiten zerlege, fälsche im Grunde das, was im Erleben als solchem wirklich vorliegt. »Gegenstand« einer Wissenschaft sei das von ihr Gemeinte, durch sie zu Gewinnende — das aber müsse immer etwas Feststellbares, in Begriffe Faßliches, dem Erkennen Gegenüberstehendes sein.

Dieser Einwand legt in der Tat die große Schwierigkeit bloß, die nicht etwa nur die Gegenstandsbestimmung der Psychologie, sondern die Psychologie selbst bei jedem ihrer Schritte zu über-

winden hat. Die ganze Geschichte der Psychologie läßt sich betrachten als ein Versuch, durch die verschiedensten Theorien und Methoden diese Schwierigkeit zu überwinden. Naive Vergegenständlichung des Seelischen in der älteren Assoziationspsychologie, Zurückführung des Erlebens auf eine substantielle Seele mit festen »Vermögen« oder auf ein unbewußtes psychisches Reales, Orientierung am physikalischen »Reiz«, an der »Ausdrucksbewegung« oder am »Gehirnprozeß«, Rekonstruktion der Genese des Geistigen in der Seele — alles das sind solche Ueberwindungsversuche, und jeder Psychologe weiß, wie viel er einzelnen von ihnen dankt. Aber wenn man sich diese Dienste vergegenwärtigt, so erkennt man, daß die Erlebnisse gerade die Stellung der »Quellen« nicht besitzen. Als »Erlebnisse« sind sie nicht aufzubewahren; und die älteren Darstellungen der Psychologie sind deshalb oft so arm an Gehalt, weil von den Erlebnissen in ihnen nur zu finden ist, was sich in allverbreiteten Wörtern der Sprache oder in früheren Theorien niedergeschlagen hat. Ein Dienst der »objektivistischen« Forschung ist, daß sie Mittel bereitstellt, gewisse Erlebnisse immer wieder zu erzeugen, und nun statt mit den unbestimmten Residuen, mit diesen neu erzeugten arbeitet; ein anderer, daß sie die Aussagen über Erlebnisse oder die objektiv gewordenen Erlebnisspuren festhält und so ein brauchbares, mannigfaltiges und möglichst zuverlässiges Ausgangsmaterial sichert. Dieses Ausgangsmaterial kann man den Geschichtsquellen eher vergleichen als die Erlebnisse, die aus ihm vielfach erst wiederzugewinnen sind, wie das Bild wirklichen Geschehens aus den Quellen. In gewisser Art analog verhält sich die objektivistische Theoriebildung, gerade wo sie bestimmt und exakt zu sein sucht, zum prinzipiellen Verständnis der Natur der Erlebnisse; sie läßt die Beziehungen des Erlebens zum Festen deutlich erkennen, zeigt damit aber gerade den Unterschied zwischen ihm und dem Festen auf. Man kann die objektivistischen Theorien (besonders die naturalistischen, weil sie weit mehr als die kulturwissenschaftlich-objektiven durchgebildet worden sind), als einen großartigen Umweg ansehen, durch die Negation zum Erfassen dessen zu gelangen, was unmittelbar nicht erfaßt werden kann. Wenn an Stelle der vagen Halbtheorien von Vorstellungen in bestimmten Ganglien eine Bemühung tritt, sich das Geschehen im Gehirn wenigstens nach dem allgemeinen Schema physiologischen Geschehens in einer durchführbaren Hypothese begreiflich zu machen, dann muß der grundsätzliche Unterschied zwischen jeder solchen Konstruktion und den Erlebnissen selbst ganz deutlich werden. Aus den

Arbeiten eines exakten, objektivistischen Forschers wie G. E. Müller leuchtet überall das Erleben als solches mannigfaltig und eindringlich hervor, ebenso wie man dessen Unterschied vom Objektiven vielleicht am deutlichsten aus dem konsequentesten objektivistischen Theoretiker, aus Münsterberg, lernen kann und zwar nicht aus dem, was er — höchst anfechtbar — als Beschreibung des Erlebens gibt, sondern aus der Vergleichung seiner theoretischen Konstruktion mit irgendeiner wirklichen psychologischen Arbeit. Es ist kein Zufall, daß Wundt zu seiner »Aktualitätslehre« gerade von der physiologischen Psychologie her kam, und daß Bergson mit Vorliebe an psychopathologische Beobachtungen anknüpft. Was sich so an den Schicksalen der Wissenschaft zeigt, ist nun an Beispielen deutlich zu machen. Wenn von einem »Akte«, etwa dem des aktiven Aufmerkens gesagt wird, er sei nicht gegenständlich, oder das Erlebnis »aktive Aufmerksamkeit auf« sei als Erlebnis nicht mit irgend etwas, was »Objekt« ist, z. B. mit einer »Vorstellung«. einem »Begriff«, einer »Spannungsempfindung« artgleich oder gar identisch, so liegt in diesem negativen Satze bereits eine Vergegenständlichung des Aufmerksamkeitsaktes. Er ist als ein »etwas« gemeint, wird als dies »etwas« von jedem vollobjektivierbaren Etwas unterschieden. Und zwar ist das gemeinte »Etwas« nichts Leeres; vielmehr, gerade indem ich aufgefordert werde, den Aufmerksamkeitsakt von den Gegenständen, auf die er gerichtet ist, von dem, was er an diesen Gegenständen heraushebt, verdeutlicht usf., von den Spannungsempfindungen, die ihn begleiten, zu unterscheiden, wende ich mich auf den Akt selbst zurück, »reflektiere« ich auf ihn. Dabei werde ich mir bewußt, daß das in Gegenstandstellung Gebrachte nicht der Akt selber ist; aber gerade in dieser Negation wird die Eigenart des Aktes deutlich. Noch schärfer, wiewohl noch weiter von den heute in der Psychologie herrschenden Denkweisen abweichend, läßt sich das vom denkenden »Ich« her einsehen. Das denkende Ich ist sich nie Gegenstand; denn was am Ich in irgendeinem Denkakte gedacht ist, das ist eben in diesem Denkakte nicht denkendes Ich. Und doch läßt sich das Ich nur umschreiben als Selbstbewußtsein, d. h. als das, was allein sich selbst Gegenstand sein kann. Man wird geradezu hingetrieben zu der paradoxen Formulierung: *das Ich ist sich Gegenstand, indem es sich von allem, was ihm Gegenstand werden kann, unterscheidet.* In diesem Satze ist die Bemühung um eine Theorie des Selbstbewußtseins ausgedrückt, nicht das Erlebnis des Selbstbewußtseins, als welches vielmehr wie etwas Einfaches, Direk-

tes erscheint. Aber die Theorie gehört doch zum Erlebnis; diese Unterscheidung vollzieht sich nicht nur in Sätzen wie »ich habe einen Leib«, »ich bin N. N.« — worin das Ich von seinem Leib, von seiner sozialen Person, so sehr sie zu ihm gehören, sich trennt — sondern schon in dem Aufmerken des kleinen Kindes, das nach einer Beobachtung Preyers wiederholt abwechselnd auf seinen Kopf und auf den Tisch schlägt und so lernt, den Leib von den Dingen zu unterscheiden, dabei aber in seinem Aufmerken auf den Leib (das sich an seinem Gesichtsausdruck erkennen läßt) augenscheinlich »an sich« auch dem Leibe »gegenübersteht«.

Das Problem des Selbstbewußtseins ist das Grundproblem aller Psychologie. Die voranstehenden Bemerkungen sollen zeigen, daß es nur durch ein Denken lösbar ist, welches sich der Negation als eines Mittels positiver Erkenntnis bedient. Ein solches Denken kann man mit historischem Recht (das näher zu erweisen hier nicht der Ort ist) dialektisch nennen. Das Grundproblem der Psychologie fordert also dialektisches Denken oder ist philosophisch; denn jedes Problem, dessen Lösung durch den Widerspruch hindurchführt und nur so möglich ist, daß dieser Gang durch den Widerspruch in der Lösung erhalten bleibt, läßt sich erst im Zusammenhange des Ganzen der Erkenntnis verstehen oder ist philosophisch. Ebenso bedarf umgekehrt jedes philosophische Problem dialektischer Behandlung. Ich werde an anderem Orte diese Sätze zu begründen haben, hier müssen sie als bloße Lehnsätze stehen bleiben.

Für die klare Darstellung mag eine terminologische Unterscheidung nützlich sein. »Gegenstand« im weitesten Sinne des Wortes ist alles, was gedacht werden kann, also z. B. auch das gedachte Ich. Dieser umfassendste Begriff läßt sich in zwei Klassen teilen: Gegenstände, die als Gegenstände adäquat erfaßt werden, und solche, bei denen dies nicht der Fall ist, z. B. Akte. Die erste Klasse werde als die der »Objekte« bezeichnet. Daß »Objekt« und »Gegenstand« in verschiedenen Sprachen einander entsprechen, schadet nichts, deutet vielmehr auf die innere Dialektik der nichtobjektiven Gegenstände hin.

Man wird im Hinblick auf die erfolgreiche Einzelarbeit, die des dialektischen Verfahrens entbehren kann, leugnen wollen, daß das Problem des Selbstbewußtseins Grundproblem der Psychologie oder daß dieses Problem dialektisch ist. Aber beides widerspricht sich nicht. Auch der Physiker etwa arbeitet mit seinen Grundbegriffen, ohne deren Abhängigkeit von bestimmten Erkenntniszielen immer zu berücksichtigen; ja er kann höchst fruchtbar

arbeiten, ohne sie auch nur zu wissen. So mag der Psychologe von »Gefühl«, »Streben«, »Akt« reden, ohne die besonderen Schwierigkeiten ihrer Vergegenständlichung durchdacht zu haben; genug, daß er Methoden findet, diese Schwierigkeiten praktisch zu überwinden, oder auch nur ihnen — im Interesse der ihn gerade beschäftigenden Sonderaufgabe — aus dem Wege zu gehen. Es gilt für viele Einzelprobleme gleichviel, ob und in welchem Sinne »Akte« zu den »Gegenständen« der Psychologie gehören. Die Meumannsche Theorie etwa, daß die ersten Kindersätze voluntativ-affektive Bedeutung haben, bleibt unabhängig davon, wie man sich den Willen weiter erklärt, ob man ihn für ein Erlebnis eigener Art nimmt, ihn als etwas eigenartig »Unbewußtes« faßt, oder ihn ganz aus nicht voluntativen Teilen aufbauen zu können meint; denn selbst im letzten Falle ist »Wollen« ein von bloßem »Vorstellen«, »Meinen« usf. verständlich unterschiedener »Komplex«, mag er auch mit jenen anderen »Komplexen« die Elemente teilen. Wie die »Vergegenständlichung« des Wollens gelungen ist, mag dunkel bleiben — genug, sie ist in irgendeiner, für die besondere Aufgabe genügenden Art geleistet. Wenn dagegen die Grundprobleme der Psychologie (keineswegs erst: wenn die wissenschaftstheoretischen Probleme, die die Psychologie stellt) in Angriff genommen werden sollen, ändert sich das Verhältnis. Die Frage, ob »Akte« unter den Elementen der Psychologie vorkommen dürfen, setzt eine Entscheidung darüber voraus, ob Akte »bewußt« sein können; und die Beantwortung dieser Frage wieder hängt davon ab, was es heißt, »bewußt sein«, ob das, wie vielfach als selbstverständlich angenommen wird, identisch ist mit »gegenständlich bewußt sein«. Unter Voraussetzung dieser Identität besteht nämlich die Disjunktion: entweder »Akte« sind unter den Elementen der Psychologie entbehrlich, oder einige Elemente der Psychologie, eben die Akte, sind prinzipiell »unbewußt«. Der Psychologie E. v. Hartmanns liegt diese Voraussetzung zugrunde, ohne daß der sonst scharfsinnige Denker sie geprüft hätte, und noch William Stern folgt ihm nach, wenn er die Akte als notwendig außerbewußt setzt. In der Tat ist die Art, in der Akte »bewußt« sind, von der gegenständlichen Bewußtheit ganz und grundsätzlich verschieden. Sie ist nicht beschreibbar — aber durch den Umweg der Negation, der mißlingenden Objektivierung kann auf sie hingewiesen, kann sie »verständlich« gemacht werden.

Gegenstand der Psychologie ist also das Erleben [1]) und dieser

1) Das Wort »Erleben« ist hier im weitesten Sinne gebraucht. Es ist vor allem nicht beschränkt auf erlebte Objekte, sondern umfaßt die Erlebnisweise selbst

Gegenstand ist mindestens teilweise so beschaffen, daß er, wenn vergegenständlicht, denaturiert wird. Erleben ist in doppeltem Sinne »individuell«. Erstlich ist jedes Erleben ein einzelnes; auch wenn ich jetzt einen allgemeinen Satz denke, ist zwar der Sinn des Satzes allgemein, mein Denken aber als Erlebnis einmalig, besonders. Dieses Erlebnis des Denkens kann mit anderen Denkerlebnissen dasselbe meinen, es kann auch mit anderen Aehnlichkeit haben, unter denselben Begriff zu bringen sein — aber es kann nicht mit einem anderen Erlebnis identisch sein. Zweitens aber steht jedes Erlebnis in einem »Erlebniszusammenhang«, der als solcher individuell ist. Kein Erlebnis ist als Erlebnis aus diesem Zusammenhang in einen anderen überzugehen fähig. Aufgabe der Psychologie nun ist es, das in diesem doppelten Sinne individuelle Erleben durch allgemeine Begriffe zu erkennen. Sofern es sich dabei um Ueberwindung der ersten Art von Individualität (Individualität des Einzelerlebnisses) handelt, liegt grundsätzlich nur das gleiche Problem vor, wie bei jeder anderen allgemeinbegrifflichen Wissenschaft von Wirklichem. Höchstens dadurch könnte hier eine Erschwerung eintreten, daß zugleich die Widersetzlichkeit des Erlebens gegen die Vergegenständlichung sich geltend macht. Aber diese »Widersetzlichkeit« ist selbst allgemeine Eigenschaft mindestens eines Teils oder einer Seite der Erlebnisse, und die Mittel ihrer Ueberwindung lassen sich ebenfalls allgemein angeben. Eine besondere Schwierigkeit bringt dagegen die zweite Art von Individualität des Erlebens, die Zugehörigkeit zu einem individuellen Erlebniszusammenhange, mit sich. Während kein Erlebnis als Erlebnis aus einem Zusammenhang unmittelbar in den andern übergehen kann, sollen die Begriffe von allen gleichmäßig erfaßt werden; sie sind als ideale Begriffe überindividuell gültig und nähern sich empirisch dieser überindividuellen Geltung dadurch an, daß jeder, unabhängig von der Individualität seines Erlebens, fähig sein soll, sie zu erfassen. Während also das durch die Begriffe Gemeinte notwendig einem individuellen Zusammenhang angehört, sollen die Begriffe von dieser Individualität unabhängig sein. Indem die Begriffe diese intersubjektive Allgemeinheit besitzen,

---

mit. Es umspannt ferner auch die »oberflächlichsten«, »flüchtigsten« Eindrücke, Gefühle, Regungen, hat nicht jene prägnante Bedeutung, die man meint, wenn man z. B. vom Erzieher Erzeugung von »Erlebnissen« fordert. Dagegen soll das Wort insofern streng genommen werden, als es das als Erlebnis betrachtete Erlebnis bedeutet, also nicht etwa das, was in dem Erlebnis gemeint ist (wohl aber das Meinen als Erlebnis), sofern es nicht im Erlebnis gegeben ist, ebensowenig das, was dem Erlebnis nur zugeordnet wird (z. B. der Gehirnvorgang).

werden sie zugleich objektiv auf die Teile verschiedener Erlebniszusammenhänge anwendbar. Ja darin besteht ihre zugleich praktische Bedeutung: sie dienen der Ueberwindung jener Abgeschlossenheit und Eingeschlossenheit der Erlebnisse in den individuellen Zusammenhang. Gerade auch die »differentielle« Psychologie bedarf dieser objektiven Allgemeinheit; denn verschiedene Individualitäten kann man nur vergleichen, wenn man gemeinsame Mittel und Maßstäbe der Vergleichung besitzt; auch sind die Begriffe der differentiellen Psychologie immer auf Gruppen von Individuen anwendbar (Typenbegriffe).

Psychologie ist also generalisierende Wissenschaft von individuellen Erlebniszusammenhängen. Diese Bestimmung zeigt die Problematik unserer Wissenschaft: sie will Erlebnisse in Begriffe fassen, die notwendig nicht Erlebnisse sind, und sie will den prinzipiell individuellen Erlebniszusammenhang allgemein erkennen. Der Gegensatz individualisierender und generalisierender Wissenschaften ist ein Gegensatz der Ziele, nicht der Mittel. Auch die »individualisierende« Geschichte bedarf der allgemeinen Begriffe, auch die generalisierende Wirklichkeitswissenschaft hat zum Ausgangsmaterial das Individuelle. Ferner dient bei jeder technischen Anwendung das Allgemeine einem — nur hier nicht theoretisch, sondern praktisch bestimmten — individuellen Ziele. Diesen doppelten Gegensatz (allgemein-individuell; Ziel — Mittel) muß man nun ferner in Beziehung bringen zu dem des verstehenden und erfassenden Erkennens. Dazu aber wird es nötig, diesen Gegensatz selbst tiefer zu begründen. Der Erkennende stellt sich das zu Erkennende gegenüber, es wird sein »Gegenstand«. Damit kommt es unter die Gewalt seiner Formen, der erkennende Geist übt sein Herrenrecht an ihm aus, lernt es beherrschen. Man denke z. B. daran, wie das Stetige durch ein Näherungsverfahren der Herrschaft des Verstandes unterworfen wird. Aber der Erkennende schaltet zugleich alle Besonderheit seiner eigenen Art und seiner Stellung aus; er erkennt als Quelle des Irrtums, daß er sich selbst naiv als Zentrum der Welt nahm, er stellt das zu Erkennende sich selbst gleich. Dies beides, Beherrschung und Gleichstellung ist im ideal vollendeten Erkennen so vereinigt, daß der Erkennende sich selbst gespalten hat: beherrschend ist nur noch das reine Erkennen — gleichgestellt ist das Erkannte der ganzen Lebensfülle des konkreten erkennenden Individuums. Im realen Erkennen aber nähert man sich diesem Ziele von zwei Seiten her, so daß in der einen Richtung das beherrschende, in der anderen

das gleichstellende Erkennen überwiegt. Was der Verstand beherrschen will, muß sich seinen Formen ganz fügen, es darf in sich keine widerstrebende Eigenart mehr besitzen, es muß vergleichgültigt, getötet werden; denn mittels des Allgemeinen herrscht der Verstand, und das Allgemeine herrscht wahrhaft nur dort, wo es zur Formel wird, aus der durch Einsetzung bestimmter Größen die Eigenschaften jedes beliebigen Falles sich ableiten lassen. Der Geist steht hier, als rein beherrschend-erkennender, dem ihm ganz fremden Gegenstande nur gegenüber, er verzichtet, um rein zu beherrschen, auf die ganze Fülle des Erlebens und ordnet die Erlebnisse einem quantitativen, beherrschbaren Geschehen zu. Dadurch befreit er sich zugleich von den Schranken der Sinne, die ihm die Erlebnisse zuführen, so daß der Verzicht auf Reichtum doch zugleich bereichert. Während wir eine Welt, die auch nur e i n e bunte Farbe mehr als die unsere enthielte, nicht vorstellen können, hindert uns nichts, die Reihe der Wellenlängen, die wir den Farben zuordnen, über deren Grenze hinaus beliebig ausgedehnt zu denken. Gleichstellendes Erkennen vermag sich weder so weit auszudehnen noch die Erkenntnismittel so rein abzutrennen, aber es verfügt dafür über eine viel größere Fülle der Mittel — der Mensch verzichtet hier nicht auf Menschheit und Fülle, sondern löst seine ganze Menschheit und Fülle gleichsam von sich ab, um sie als Organ zu nutzen, mit dem er alles Verwandte an sich heranzieht. Das erfolgt tatsächlich immer nur in verschiedenen Graden der Annäherung, auch bedeutet diese »Gleichstellung« weder unterschiedslose Vermischung (nur das Unterschiedene vielmehr kann gleichgestellt, auf gleichen Boden gestellt werden) noch inhaltliche Angleichung.

Allgemeines und Besonderes tritt im beherrschenden wie im gleichstellenden Erkennen als Ziel wie als Mittel auf. Mindestens in der Astronomie und in der Technik ist Beherrschung des Individuellen Ziel, während in der Physik eine individuelle Beobachtung (z. B. jenes Aufleuchten eines mit Bariumplatincyanür angestrichenen Schirmes, durch das R ö n t g e n seine Entdeckung machte) lediglich Mittel auf dem Wege zum Allgemeinen ist. Aehnlich scheinen sich Geschichte und Psychologie auf seiten des gleichstellenden Erkennens zueinander zu verhalten. Indessen bei der Verteilung auf die Wissenschaften bleiben Schwierigkeiten übrig, die hier ganz zu beseitigen zu weit führen würde — daher begnügen wir uns, die Möglichkeiten je für sich zu bezeichnen, was in der folgenden Tabelle übersichtlich geschieht:

		Beherrschen (Erfassen)	Gleichstellen (Verstehen)
Allgemein	Ziel	Naturgesetz	Begriff eines verstandenen Ganzen überhaupt
	Mittel	Formel mit eingesetzten Werten einer Beobachtg.	Auffassungsschema
Individuell	Ziel	Vollkommene Bestimmtheit (z. B. einer Planetenbahn	Verstandene Eigenart
	Mittel	Exemplar und Fall	Repräsentant

Während die Ziele und Mittel beherrschenden Erkennens ohne weiteres deutlich sein dürften, macht die Seite des Gleichstellens einige Erläuterungen nötig. Gleichstellendes Erkennen mit dem Ziele des Allgemeinen geht auf den Begriff eines verstandenen Ganzen, im Falle der Psychologie also (den der verstehenden Soziologie lassen wir hier beiseite) auf den Begriff eines einheitlichen Seelenlebens, nicht als eines »Dinges« sondern als einer Lebenseinheit. Bemühungen in dieser Richtung wird man bei W u n d t (Aktualitätslehre), B r e n t a n o, D i l t h e y, L i p p s, B e r g s o n finden — der dritte Abschnitt soll zeigen, wie ich mir ein Schema zu dieser Lösung auf Grund der bisher gewonnenen Erkenntnisse denke. Dieser obersten Aufgabe ordnen sich in der vollendet gedachten Wissenschaft alle Sondertheorien (z. B. der Willenshandlung, der Wahrnehmung) ein und alle Sondertypen (z. B. des Mannes, Weibes, Siebenjährigen — aber auch des Triebmenschen, des Gehemmten, des Hypomanischen) unter. Jeder solchen Theorie oder auch jedem Teile einer solchen Theorie dienen individuelle Fälle, die möglichst scharf und genau verstanden sind, als Beispiele, Repräsentanten. Umgekehrt kann das volle Verständnis eines einzelnen Seelenlebens Ziel werden. Damit sind aber die Grenzen der wissenschaftlichen Psychologie überschritten. Es handelt sich dann um Aufgaben entweder der Praxis (z. B. volles Verständnis für die Handlungsweise eines bestimmten Verbrechers) oder der Geschichte (Biographie — aber auch: Verständnis des Verhaltens aller Beteiligten bei einer politisch wichtigen Entscheidung usf.). Die Erkenntnisse der auf Allgemeinheit hinarbeitenden Psychologie dienen dabei als »Auffassungsschemata«, d. h. als Mittel, die einzelnen Züge einzuordnen, Lücken im Bilde zu erkennen und für deren Erfüllung zu sorgen. Da es sich aber um verstehende, gleichstellende, nicht um beherrschende Erkenntnis handelt, so bleibt das allgemeine Schema beweglich, es hat sich dem

Falle anzupassen — die Formel, in die sich exakt beobachtete Werte des Einzelfalls für die allgemeinen Buchstabensymbole einsetzen lassen, ist hier nicht etwa »unerreichbar«, sondern überhaupt nicht Ideal. So wenig das eigene Leben, dem die gleichstellende Erkenntnis gleichstellt, auf eine Formel zu bringen ist, ebensowenig das gleichgestellte zu verstehende. Darum ist hier die Wissenschaft, die sich das Besondere zum Ziele setzt, viel selbständiger als auf der »beherrschenden« Seite. Diese Selbständigkeit hindert aber eine Wechselwirkung keineswegs. Die Geschichte kann der Psychologie Material und Repräsentanten für ihre allgemeine Aufgabe bieten, außerdem durch Aufdeckung der geschichtlichen Bedingtheit auch des gegenwärtigen Seelenlebens vor falscher Verallgemeinerung warnen. Die Psychologie kann der Geschichte Dank abstatten durch Darbietung von Auffassungsschematen, die das Verstehen des geschichtlich Gegebenen erleichtern. Den systematischen Kulturwissenschaften ist Psychologie noch wichtiger, weil sie einen Teil der Bedingungen der Verwirklichung der Kulturwerte aufdeckt. Verhüllt wird das Verhältnis z. T. noch dadurch, daß bisher die vorwiegend erfassenden Teile der Psychologie besser durchgearbeitet sind als die vorwiegend verstehenden. Doch ändert sich dies Verhältnis stetig, und damit wird sich auch das innige Durchdringen beider Methoden immer deutlicher zeigen, das Trugbild einer doppelten Psychologie mehr und mehr verblassen.

Als Wissenschaft mit dem Ziele des Allgemeinen kann die Psychologie nun aber auch des beherrschenden Erkennens nicht entbehren — der Anteil des »Erfassens« in ihren Methoden, der früher von der Forschung her anerkannt wurde, ist nun vom Ziele her zu rechtfertigen und abzugrenzen. Zwei Momente im Ziele der Psychologie sind dabei zu berücksichtigen: die Allgemeinheit und der Zusammenhang. Man könnte geneigt sein, noch grundsätzlicher vorzugehen: im Erkennen als solchem liegt ein Moment des Beherrschens, da die Erkenntnis in jedem Falle den Gegenstand ihren Formen unterwirft. Diesen Satz müßte man ergänzen durch den polaren, daß jedes Erkennen irgendwie etwas Letztes »anerkennt«, also sich gleichstellt. Alle letzten Gegenstände sind schließlich nur aufweisbar, verstehbar. Jede der beiden einander gegenüberstehenden Arten der Erkenntnis enthält also etwas von der anderen in sich selbst — freilich als untergeordnetes Moment. Das Erkennen stellt sich so gesehen als Einheit von Beherrschung und Anerkennung dar, aber diese Einheit verwirklicht sich in zwei Annäherungsrichtungen, in deren einer die Beherrschung,

in deren anderer die gleichstellende Anerkennung überwiegt. Nach diesem Schema, das an die Polaritätslehren Schellings und Schleiermachers erinnert, müßte eine vollständige Darstellung der Wissenschaft unter diesem Gegensatze aufgebaut werden. Unsere, auf eine Wissenschaft gerichtete, also notwendig unvollständige Betrachtung braucht darauf nur hinzuweisen; uns kann es genügen, das verstehende und erfassende Erkennen als konkrete Formen zu nehmen, deren jede etwas von Beherrschung und etwas von Anerkennung in sich trägt, aber je unter der Herrschaft des einen Pols, und nach ihrer Bedeutung für die Psychologie zu fragen.

Sobald man das Einzelne durch das Allgemeine erkennen will liegt darin ein Moment der Beherrschung — das Einzelne wird einem an ihn herangebrachten Begriffe untergeordnet und nicht mit dem erkennenden Ich, sondern mit anderen, ihm gegenüberstehenden Objekten gleichgestellt. Aehnlich, wenn man vom Einzelnen her zum Allgemeinen zu gelangen sucht. Alle »induktive« Allgemeinheit ist, wie Kant sagt, nur »komparativ« allgemein; Zahl der Fälle, Zahl der Ausnahmen kommt hier in Betracht. Was aber gezählt wird, soll beherrscht werden, wie denn Volkszählung stets ein Mittel und Zeichen rationaler Herrschaft war. Wo die Statistik beginnt, tritt verstehendes Erkennen an erfassendes die Führung ab. Was Statistik in der Psychologie leistet, braucht hier nicht aufgezählt zu werden — auch die psychophysischen Maßmethoden, die Korrelationsrechnung sind ja statistisch und jede »Enquete« alle Sammlung von Beobachtungen enthält — wenn auch oft notgedrungen unvollkommene — Statistik. Aber die Ausdeutung der Statistiken geschieht in der Psychologie durch verstehendes Deuten; die Statistik soll »Mittel« bleiben, und es bedeutet ein Versagen, eine vielleicht zeitweise notwendige Resignation, wenn beim Mittel, in der Mitte stehen geblieben wird. Man sucht etwa aus den Eigentümlichkeiten des Jugendalters und aus den Bedingungen mathematischen und geschichtlichen Forschens zu verstehen, warum Mathematiker durchschnittlich ihre ersten großen Leistungen früher vollenden als Historiker. In anderen Fällen, z. B. bei der Erklärung mancher Gesetze der Reproduktion (die ja auch durch Statistik gewonnen sind) versagt freilich das verstehende Erkennen — hier muß man zur Erklärung irgendwelche Theorien »erfassender« Art über die Dispositionen bilden, gleichviel ob diese psychisch oder somatisch gedacht werden. Das beruht auf Eigentümlichkeiten des psychischen Zusammenhangs, die bald untersucht werden müssen. Wo sie nicht in Betracht kommen, da ist das Resultat der Statistik Gegenstand verstehender

Deutung. Wie das beherrschende Erkennen hier seine obere Grenze findet, so seine untere an dem, was gezählt und verglichen wird. Zunächst mag zwar auch dies wie eine äußere erfaßbare Tatsache wirken: die standesamtliche Eintragung einer Eheschließung sieht nicht anders aus als die eines Todesfalls, das »größer«, »gleich« oder »kleiner« der Vp., die zwei Gewichte vergleicht, wird registriert wie der Ausschlag eines Galvanometers. Aber — wenn es sich um p s y c h o l o g i s c h e Forschung handelt, ist dies Aeußere nur ein Zeichen für die Forschung, wertvoll durch seine von dem Beobachter unabhängige Bestimmtheit, aber im Resultate bedeutungsvoll doch nur durch das, was es bezeichnet: den Willensentschluß zur Ehe, die Ueberwindung der ihn hemmenden Schwierigkeiten oder das Erlebnis des gleich- und ungleich Schätzens. Jeder Begriff, mit dem die Psychologie arbeitet, hat »verstehbaren« Inhalt. Eine Ausnahme machen auch hier nur die Begriffe, die der Herstellung des Zusammenhangs dienen, besonders also der der Assoziation, wenn sie als zwischen Dispositionen dauernd bestehende Verbindung (nicht als das Erlebnis des Auftauchens einer Vorstellung bei Gelegenheit einer anderen) gemeint ist. Diese verstehbaren Inhalte und Elementarzusammenhänge, mit denen auch die »erfassenden«, »beherrschenden« Teile der Psychologie arbeiten müssen, sind als »allgemein« vorausgesetzt. Aber ihre Allgemeinheit ist anders begründet als die »komparative«, von der bisher die Rede war. Das »erste Allgemeine«, von dem L o t z e spricht, das was mit »grün« »Farbe« ,»Lust« gemeint ist, was zu Urteilen wie: »Gelb ist dem Orange ähnlicher als dem Ziegelrot« auseinandergelegt wird, läßt sich grundsätzlich an einem einzigen Falle aufzeigen; die Wiederholung dient hier nur der Verdeutlichung, nicht dem Beweis. Trotzdem kann man diese Allgemeinheit nicht »apriorisch« nennen, weil ihr keine Notwendigkeit, nur eine tatsächlich anschauliche Evidenz zukommt. Ob andere dieselbe Anschauung haben, läßt sich nur indirekt feststellen; daß es interindividuelle Verschiedenheiten dieser Sphäre gibt, ist sicher. Vorbedingung jeder verstehenden Psychologie, ja alles (auch außerwissenschaftlichen) Verstehens überhaupt ist wohl ein gewisses Minimum des Gemeinsamen, an dem auch Verschiedenheiten erst abgelesen werden können. Vermutlich handelt es sich dabei nicht mehr um Gemeinsamkeit von Erlebnisinhalten, sondern von Erlebnisformen. Dies Minimum ist für verstehendes Erkennen relativ apriori in dem Sinne, daß sein Fehlen ein Verstehen ausschließt, nicht daß sein Fehlen widersinnig wäre. Es ist eine bisher ungelöste Aufgabe,

dies relative Apriori für Verstehen überhaupt und für bestimmte Arten des Verstehens herauszuarbeiten.

Die Erkenntnis seelischer Zusammenhänge bedarf an sich nicht überall eines beherrschenden Verhaltens. Vielmehr: was ein seelischer Zusammenhang überhaupt ist, kann nur verstanden werden, mag man es als Einheit des Flusses (kontinuierliche Zustandseinheit), mag man es als Einheit des Aktes (akthafte Akt-Einheit = Ich) sehen. Ebenso sind Elementarzusammenhänge wie »Lust-Streben« oder »Zielvorstellung-Einstellung-Gelegenheit-Ausführung« in sich verständlich, und ohne sie gibt es überhaupt kein psychologisches Erkennen. Indessen die rein verstandenen psychologischen Zusammenhänge haben Lücken und Grenzen, an denen die Möglichkeit direkten Verstehens, nicht aber das Bedürfnis nach Zusammenhang aufhört: z. B. bei Eingestelltheit auf ein Ziel das Auftreten einer Sinneswahrnehmung, die »Gelegenheit«, damit das Signal zum Handeln gibt, oder Unterbrechung durch den Schlaf können nicht »verstanden« werden, obwohl das Verarbeiten der Wahrnehmung, die Wiederanknüpfung nach dem Schlaf dem Verstehen Aufgaben bieten. Um hier auch nur das Ordnungschema zu gewinnen, in dem der Zusammenhang abläuft, bedarf es der Zeit und des Raumes, und zwar als interindividueller, beherrschbarer Mannigfaltigkeiten — nicht als eines Inbegriffs individueller Erlebnisse. Seit man den Erlebnisraum und die Erlebniszeit von dem Raume und der Zeit der Physik schärfer zu trennen gelernt hat, ist man vielfach geneigt, der Psychologie die Beziehung auf objektiven Raum und objektive Zeit ganz zu verwehren. In der Tat ist der erlebte Raum nicht homogen: er hat ausgezeichnete Richtungen (Vertikale!), einen Mittelpunkt oder doch eine Mittellage, absolute Größen. Bei der Zeit ist dreierlei zu unterscheiden, nämlich außer der »objektiven« »physikalischen« noch die erlebte Zeit (in der Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft verschiedene Qualitäten besitzen) und die Zeitform des Erlebens, die nicht selbst erlebt zu sein braucht (»Präsenz-Zeit«, »durée«). Der erlebte Raum, die erlebte Zeit und die Zeitformen des Erlebens lassen sich am besten dadurch beschreiben, daß man die objektive Zeit und den objektiven Raum mit ihnen vergleicht — aber dabei werden die objektiven Formen doch nur als Mittel und nur negativ verwendet. Auch die Aufgabe, verständlich zu machen, wie die Erkenntnis des objektiven Raums und der objektiven Zeit sich entwickelt und wie diese Erkenntnisse auf die Raum- und Zeiterlebnisse zurückwirken, erfordert noch keine allgemeine Hineinziehung des objektiven Raums oder der objektiven Zeit. Wohl muß

der Forscher hier den Gehalt dieser Formen heranziehen, aber doch nur als gemeint, als geistigen Gehalt, ganz ähnlich wie ein psychologischer Erklärer des mittelalterlichen Weltbildes den Gehalt dieses Weltbildes als objektiv gemeinten Geistesgehalt besitzen muß. Anders, wenn der verstandene Zusammenhang dort, wo das unmittelbare Verstehen aufhört, mit »erfaßten« Zusammenhängen (z. B. der physikalischen Vorgänge) oder mit anderen »verstandenen« Zusammenhängen (Erlebnissen anderer Menschen, den früheren aber durch Schlaf, vielleicht durch Vergessen abgetrennten eigenen Erlebnissen) verbunden werden soll. Dann müssen Teile verschiedener Zusammenhänge auf denselben objektiven Gegenstand bezogen werden, Gleichzeitigkeiten sind festzustellen, es müssen erlebte Zeitdauern miteinander und mit realen verglichen werden, usf. Dazu ist überall der eine meßbare Raum, die eine meßbare Zeit nötig. Wie jede Wirklichkeitswissenschaft bedarf auch die Psychologie der beherrschbaren »Anschauungsformen«. Dabei ist allerdings richtig, daß nicht jede Wirklichkeitswissenschaft in der Ausschaltung des Erlebnisrestes, den Raum und Zeit jedenfalls noch enthalten, gleich weit zu gehen veranlaßt ist. Der Psychologie wie der Geschichte genügt im allgemeinen ein Koordinatenanfang im Erdmittelpunkt und in einem historisch festgelegten Zeitpunkt. Den Unterschied zwischen Raumdimensionen und Zeit halten diese Wissenschaften als für sie wesentlich fest; die Frage, ob die Physik auch ihn als einen irrationalen Erlebnisrest beseitigen kann und soll, berührt sie nicht. Aehnlich steht es mit dem Inhalt der Körperwelt. Die Quantifizierung der physischen Vorgänge wird von der Psychologie insoweit angenommen, wie sie für die objektive Bestimmung der Reize zweckmäßig ist. Weiter zu gehen hat die Wahrnehmungspsychologie keine Veranlassung. Theoretische Fragen schwierigerer Art entstehen für die »innere« Psychophysik im Sinne Fechners; hier muß das psychophysische Problem eingegliedert werden in das allgemeinere biologische, in den Streit um den »Neo-Vitalismus«. Es handelt sich dann darum zu entscheiden, ob die rein beherrschend-quantifizierende Umdeutung des Körpers für alle Körperwissenschaften ausreicht. Dieses Problem kann nur in einem viel allgemeineren Zusammenhange behandelt werden, ist übrigens z. Z. für die Psychologie nicht so dringend, da die innere Psychophysik vorläufig mehr von ihr zu empfangen als zu geben hat.

III. Die Arten des Seelischen.

Psychologie soll Erlebnisse allgemein begrifflich und allgemein gesetzlich erkennen. Erlebnisse sind bewußt, Begriffe von Erlebnissen also Begriffe von Bewußtem. Mögen auch, um den Zusammenhang der Erlebnisse zu vervollständigen, »unbewußte« Zwischenglieder nötig sein — jedenfalls ist vom Bewußten auszugehen. Da das Wort »Bewußtsein« mehrdeutig ist, diese Bedeutungen aber zusammenhängen, liegt die Vermutung nahe, daß man durch Unterscheidung der Arten des Bewußtseins die wesentlichste Einteilung des Seelischen gewinnen wird. Mit dem Zwecke ist zugleich Richtung und Grenze dieser Untersuchung des Bewußtseins gegeben: es handelt sich hier um das empirisch reale Bewußtsein des einzelnen Menschen, also nicht um den Begriff eines überindividuellen Bewußtseins, Bewußtseins überhaupt. So wichtig dieser Begriff wird, wenn die Beziehungen zwischen Psychologie und Logik bestimmt werden sollen, und so notwendig es dann ist, die Beziehungen dieses Begriffes zu dem des individuellen realen Bewußtseins festzustellen — hier kann er ausscheiden. Der weiteste Begriff von »bewußt«, der nun noch übrig bleibt, umfaßt alles, was sich in einem Erlebniszusammenhang als Erlebnis oder als Moment eines Erlebnisses aufweisen läßt. Aber in diesem Begriff steckt eine doppelte Schwierigkeit. Erstlich scheint er umfassend zu sein, sofern alles Gedachte doch von einem Denkenden gedacht wird, also in dessen Bewußtsein aufweisbar ist. Zweitens aber zeichnet es gewisse Seiten und Seelischen aus, nicht einfach »aufweisbar« zu sein. Die erste Schwierigkeit ist, soweit sie uns hier angeht, leicht zu überwinden. Wohl ist alles, z. B. auch das zum Zwecke der Erklärung hinzugedachte unbewußte seelische Zwischenglied »bewußt«, sogar in doppeltem Sinne, einerseits sofern es ins erkennende Bewußtsein überhaupt gehört, andererseits sofern der es denkende einzelne Forscher es in seinem individuellen Bewußtsein als gemeinten Gegenstand hat. Aber die erste Beziehung kommt für die Psychologie überhaupt nicht in Betracht, die zweite nur, wenn sie es mit der Psyche des Forschers, nicht wenn sie es mit der des Erforschten zu tun hat. Das Bewußte im Sinne der Psychologie ist also immer relativ zu dem individuellen Bewußtseinszusammenhang zu denken, der gerade erforscht wird. Wichtiger ist die zweite — schon früher berührte — Schwierigkeit. »Aufweisbar« ist zunächst nur ein »Gegenstand« — und alles, was aufgewiesen wird, nimmt den Charakter des Gegenstandes an, d. h. wird »Objekt« im Sinne unserer

Terminologie. Wenn ich meine »Aufmerksamkeit auf etwas« aufweise, dann bin ich nicht mehr aufmerksam auf jenes Etwas, sondern auf meine Aufmerksamkeit. Die »Aufmerksamkeit auf meine Aufmerksamkeit« ist dann nicht »aufgewiesen« — und so fort ins Unendliche. Trotzdem ist zweifellos leicht festzustellen, daß mir bei angespannter aktiver Aufmerksamkeit anders »zu Mute ist« als bei ruhiger passiver Hingabe an einen bestimmten Ablauf, z. B. eine Geschichte, die ich lese, und wieder anders als wenn ich vor mich hinträume. Ebenso ist zu konstatieren, daß dies »zu Mute sein« nicht mit irgendeinem Gegenstande (z. B. Spannungsempfindungen) noch mit einer Eigenschaft eines Gegenstandes (z. B. größerer Intensität oder größerer Deutlichkeit) identisch, sondern nicht gegenständlicher Art ist. Dies »zu Mute sein« ist nun in dem weiten Sinne von Bewußtsein ebenfalls »bewußt« — aber nicht in Form des »Objektbewußtseins«, sondern des »Aktbewußtseins«. Es wurde schon früher ausgeführt, daß die Eigentümlichkeit des Aktes als eines Bewußten negativ klar zu machen ist: das was vergegenständlicht seine Natur verliert. Jeder Versuch, den Akt als Akt positiv zu beschreiben, benutzt Bilder: der Strahl des Bewußtseins, der sich auf ein Objekt richtet — oder ähnlich. Wenn man die Ueberzeugungskraft, die einem solchen Bilde innewohnt, analysiert, so findet man, daß sie auf einer Verbindung der Vergegenständlichung mit »verstehendem Erkennen« beruht. Ich lebe mich gleichsam ein in den »Strahl«, der doch als mir gegenüber erscheint, — ich sehe ihn und bin er —. Wenn die Existenz bewußter Akte behauptet wird, so ist darin nicht die andere Behauptung eingeschlossen, daß allem Objektiven immer bewußte Akte zugehören. Vielmehr ist es sehr wohl denkbar, daß in gewissen Fällen nur das Objekt als bewußt aufweisbar ist. Wenn die Erklärung in solchen Fällen eines Aktes bedarf, muß er als unbewußtes Ergänzungsglied hinzu gedacht werden. Ob und inwieweit dies der Fall ist, das zu entscheiden ist Sache der Einzelforschung.

Aber mit dem Gegensatz von Akt und Objekt ist der Umfang dessen, was im Sinne der Psychologie bewußt sein kann, nicht erschöpft. Darauf weist schon der früher beschriebene Unterschied zwischen rationalem und mitlebendem Verstehen hin. Wohl lassen sich auch Akte mitlebend verstehen, ja das Elementarverhältnis von Akt und Gegenstand, die Verhältnisse von Akten untereinander, die wir als »Erwartung«, »Erfüllung« bezeichnen usf. bedürfen mitlebenden Verstehens. Aber das Gebiet, auf dem mitlebendes Verstehen a u s s c h l i e ß l i c h herrscht, ist damit noch nicht erreicht; denn alle Aktverhältnisse tendieren zugleich zu rationalem Ver-

stehen. Jedoch die Korrelation »Akt-Gegenstand« beherrscht nicht unser ganzes Seelenleben; neben ihr gibt es etwas, was dieser Zweiheit gegenüber sich als Einheit darstellt. Man wird auch diesen Unterschied am deutlichsten erkennen, wenn man von äußerst verschiedenen Gesamtzuständen ausgeht und an jedem zunächst nur das ihn Auszeichnende beachtet. Wir träumen vor uns hin, wir »lassen uns leben«, oder auch: ein dumpfer Kopfschmerz hält uns niedergedrückt, eine trübe Stimmung erfüllt uns mit unbestimmter Trauer — von »Wollen«, klarem »Denken« ist jetzt nichts vorhanden, keine Zielvorstellung, keine bewußte Richtung verbindet die einzelnen Momente, und doch bildet das Seelenleben auch dann eine Einheit. Es ist die Art der Einheit, die James als Strom, Bergson als »durée« beschrieben haben: jeder Teil geht in den andern über, die Teile (nur durch nachträgliche Reflexion abgeteilt) sind stetig verbunden, und zwar so, daß nicht etwa eine abtrennbare »Zeit« getrennte Stücke zur Reihe ordnet, sondern so, daß die Vergangenheit schon die Zukunft enthält, die Gegenwart noch das Vergangene bewahrt, daß ferner auch die Trennung von Zeitablauf und Zeiterfüllung sekundär ist. Ganz anders, wenn wir einen Plan durchdenken, einen Vorgang beobachten, einen Entschluß ausführen. Der Zusammenhang der Teile ist hier als solcher bewußt und ebenso die Besonderung der Teile; es sind Objekte da und auf sie gerichtete Akte, diese Akte selbst sind durch übergreifende Akte verbunden. Ich suche ein Zitat, weil ich es für eine Rede brauche — dann übergreift das Wollen der Rede jenes Sonderwollen des Zitatfindens und dies wieder entfaltet sich in Akten des Besinnens, Nachlesens usf. Die Einheit der Akte ist hier selbst akthaft, von den Akten scheiden sich die Objekte, von der Gesamtrichtung werden Eindrücke, Einfälle in Dienst genommen oder abgewiesen. Durch diesen Gegensatz kann man sich die Natur des »Ungeschiedenen« verdeutlichen. Auch das »Stromhafte« ist im individuellen Seelenleben aufweisbar, also in dem oben festgesetzten Sinne »bewußt«. Aber die Art dieses Bewußtseins ist sowohl vom Gegenstands- wie vom Aktbewußtsein verschieden. Gewisse Zustände reiner Stromhaftigkeit hat der junge Goethe als »Dumpfheit« bezeichnet und als fruchtbarer Keime voll geliebt. In dieser Dumpfheit ist das, was als Gestalt aus ihr hervorgehen kann, sicher nicht bewußt — doch aber ist diese Dumpfheit selbst, dieses fruchtbare Brüten der Seele in sich, nicht einfach »unbewußt«; es ist — in dieser Beziehung den Akten ähnlich — »ein zu-Mute-sein« eigener Art, das sich nicht als Gegenstand erfassen läßt, ohne

dabei seine Natur zu ändern. Diese Veränderung jedoch ist anderer Art als beim Akt: nicht Versetzung in die korrelate, entgegengesetzte völlig inadäquate Stellung, sondern eine Art von Entwicklung, die irgendwie in dem »Strom« angelegt zu sein scheint; denn es ist dem »Strom« selbst eigen, in sich den Keim der Zerlegung in Akt und Objekt zu enthalten. Auch ist es möglich, in erinnernder Haltung sich das Strömen nachträglich vorzuführen. Dabei wird allerdings die Sache verändert, indem das sich erinnernde Ich akthaft außerhalb des Stroms steht, während im reinen Stromerleben ein solches »außerhalb« fehlt. Wenn es trotzdem möglich ist, den Strom bei jener erinnernd-reflexiven Haltung als Strom, nicht als »Objekt« zu verstehen, so beruht das darauf, daß wir Stromhaftes vielfach, ja bei genauer Beachtung wohl fast immer als Hintergrund des Akthaft-Objektiven aufzuweisen vermögen. Während ich ein Gespräch führe oder arbeite, begleitet dieses Tun ein Strom von innerem Leben, meist unbeachtet, aber zuweilen sich aufdrängend. In solchen Augenblicken, in denen er das geschiedene Tun unterbricht, vermag man ihn von diesem Tun wohl am deutlichsten zu unterscheiden. Schwieriger fast als die allgemeinen Eigenschaften des Stroms lassen sich seine inneren Unterschiede aufweisen, wenn man beim Ungeschiedenen, Stromhaften bleiben will. Man kommt dann vielmehr leicht dazu, statt seiner beginnende Scheidungen aufzunehmen, von denen bald näher zu reden ist. Auch bei Erfassung der Verschiedenheit der Akte wird man unterstützt von den Unterschieden, die die Akte an den Objekten setzen (z. B.: Verdeutlichung, Reliefänderung durch veränderte Aufmerksamkeitsrichtung) ebenso durch die teleologische Verschiedenheit der Akte, ob sie z. B. wie das »Ueberlegen« einen Willensakt nur vorbereiten, ob sie ihn wie das »Entschließen« wesentlich ausmachen oder wie das »Ausführen des Entschlusses« zu Ende bringen. Aber entscheidend bleibt, daß die Verschiedenheit des »Zu-Mute-Seins« etwa zwischen Begehren — Lieben — Wollen aufgewiesen werden kann, nur eben nicht als gegenständliche, sondern als akthafte Verschiedenheit.

»Akt« und »Objekt« sind zugleich Materialien nichtpsychologischer Wissenschaften; anders, was als »Strom« ausgezeichnet wurde, jenes ungeschiedene Leben, das als »Dumpfheit« bezeichnet werden kann, wenn es allein die Seele füllt. Die »Seele«, die nach Schillers Distichon nur »Polyhymnia« ausspricht, lebt ganz in dieser Ungeschiedenheit. Seelenlos heißt, wer nur bewußte Akte und fremde Objekte kennt; denn die eigentlich »seelenhaften« Akte wie Liebe bedürfen des nicht-akthaften, des ungeschieden-dumpfen

Hintergrunds. Man wird diese Einmischung eines werthaften Seelenbegriffes, der nur einen Teil des Gegenstands der Psychologie umfaßt, in die psychologische Untersuchung tadeln, und man hätte damit recht, wenn er darin bleiben sollte. Aber die Doppeldeutigkeit des Wortes »Seele« wurde nur angeführt, um ihren Grund, der ein sachlicher ist (wie bei allen bedeutsamen Aequivokationen) aufzusuchen. Er liegt darin, daß die Ungeschiedenheit, der Strom, die Dumpfheit das ausschließlich Seelische ist, zugleich der Mutterschoß aller Scheidungen, die in ihrer Getrenntheit unfruchtbar bleiben, wenn sie sich nicht in ihn zurücksenken. Im Dunkel, in der Dumpfheit muß aber die Scheidung angelegt gedacht werden — oder wenn das zu mythisch klingt: aus ihr heben sich, von dumpfen Resten, den Gefühlen, begleitet und gleichsam getrieben die Akte heraus. Das Wort »Trieb« kündet diesen Zusammenhang; aber das andere Wort, das eben gebraucht wurde, das Wort »Gefühl« ist dem »Strom« so innig verbunden, daß wohl jeder gefragt hat, warum es bisher vermieden wurde. Zweifellos hängt geschichtlich die Auszeichnung des »Gefühls« und die Verwendung dieses Worts als psychologischer Terminus mit der neuen Wertung des unmittelbaren Lebens und der seelischen Innigkeit im achtzehnten Jahrhundert zusammen; aber ebenso sicher ist das, was die meisten lebenden Psychologen in erster Linie oder gar ausschließlich »Gefühl« nennen, die wohl unterschiedenen »Elemente« Lust und Unlust, mit jenem Gesamtzustande »Dumpfheit« nicht identisch. Ursprünglich war das anders. Nicht zufällig ist »fühlen« — »wühlen« Lieblingsreim des jungen Goethe, die Sprache des täglichen Lebens redet davon, daß wir etwas »im Gefühle haben«, und noch die heutige Psychologie hat in Ausdrücken wie »Gemeingefühl« eine Erinnerung daran bewahrt. Auch diese Doppeldeutigkeit weist auf einen Zusammenhang hin; das ausgesonderte Gefühl ist ein durch Anlehnung an Akte und Gegenstände deutlich gewordener Rest der stromhaften Ungeschiedenheit. Jeder, der mit lebendigem Sinne für das Seelenhafte »Gefühlspsychologie« treibt, merkt, daß die wohl definierten Gegensätze der Sache nicht gerecht werden, obwohl er doch zugeben muß, daß sie etwas Aufweisbares richtig bezeichnen. Was wir »Gefühl« nennen, ist der erhellte Teil des Hintergrunds, der an Objekte und Akte grenzt [1]).

---

1) Alle Gefühle auf Lust und Unlust zurückzuführen, liegt im Interesse des beherrschenden Erkennens. Wird dann noch angenommen, daß Lust und Unlust sich algebraisch summieren, so hat man die schönste psychologische »Begründung«

Nur in Abhebung gegen Akte und Objekte vermögen wir uns die allgemeine Natur des »Stromes«, nur durch Beziehungen auf sie die Unterschiede innerhalb des Stromes deutlich zu machen. Ob der Strom jemals ganz für sich existiert, ohne neben sich getrennte Gegenstände und Akte zu haben, wissen wir nicht; vermuten mag man, daß das früheste unbestimmteste Seelenleben diese Form hat — aber man müßte dann doch wohl hinzufügen, daß gerichtete Abläufe innerhalb des Stroms, Abläufe von der Art, die wir in bestimmtere Sprache durch Wortverbindungen wie »Not-Abhilfe«, »Erwartung-Erfüllung« falsch übersetzen, in dem ursprünglichen Seelenleben irgendwie angelegt sind, da sonst ein Heraustreten aus der Ungeschiedenheit unmöglich wäre. Indessen, ehe man solchen fragwürdigen Vermutungen nachhängt, muß der erlebbare und aufweisbare Zusammenhang zwischen »Ungeschiedenheit« und »Geschiedenheit« beschrieben werden, der Zusammenhang, durch den allein man das »Ungeschiedene« ausscheiden und als »Hintergrund« bemerken kann. Gemäß der aktuellen Natur des Seelischen stellt sich dieser Zusammenhang als Bewegung dar, und zwar als doppelte Bewegung: von der Ungeschiedenheit zur Scheidung hin und von geschiedenen Objekten und Akten zur Ungeschiedenheit zurück. Wir erwachen in der Nacht — ein undeutliches, unbefriedigtes Drängen verdichtet sich so, daß ein Brennen im Schlunde, eine quälende Trockenheit sein Träger wird; der Gedanke oder das Wort oder das Bild »trinken«, »Wasser« stellt sich ein, der Trieb wird zum Wunsche, überwindet die Schläfrigkeit, wir tasten nach dem Glase, trinken. Oder: ein unbestimmtes, reiches Wallen hemmt uns bei jedem Versuche bestimmter, aufmerksamer Tätigkeit, begleitet als Haupterfüllung der Seele die mechanisch-alltäglichen Verrichtungen — wir geben uns ihm hin; da taucht ein Gedanke auf, um den sammeln sich andere, einzeln zuerst, dann mit der Ahnung einer Gemeinsamkeit, sie locken den »Denkwillen« hervor — nun ist ein Akt da, auf das Wallen gerichtet, das bestimmtere Gestalt annimmt, zur Bewegung von gegenständlichen Gedanken wird. Bald wird der rein beachtende Akt von Ordnung suchenden abgelöst — aus der Dumpfheit entsteht eine bewußte Arbeit im Licht, eine Arbeit, die doch immer von den Resten jenes dumpfen Urgrunds sich abhebt und aus ihnen ihren Stoff holt. So verschieden übrigens diese beiden Fälle von Lichtwerden, von Scheidung sind, eins haben

einer rationalen (rechenhaften, beherrschend-beherrschten) Lebensführung. Man merkt nicht, daß diese »Psychologie« selbst von den Zielen des beherrschenden Denkens hier konstruiert ist!

sie gemein: sie wären unmöglich, wenn nicht früher Geschiedenes im Ungeschiedenen nachwirkte. Daß der Drang sich als »Durst«, als Verlangen nach Trank verdeutlicht, daß im »Wallen« sich »Gedanken« bilden, beruht auf Nachwirkung früherer Wahrnehmungen, Gedanken usf. Es muß daher, um das Verhalten zu erklären, ein Absinken der geschiedenen Akte und Gegenstände ins Ungeschiedene angenommen werden. Bemerken läßt sich diese Bewegung weit schwerer als die entgegengesetzte; doch ist in der Rückschau öfters festzustellen, wie ein Eindruck oder Entschluß, der als solcher sicher nicht mehr bewußt war, dem Strome Richtung und Farbe gegeben hat. Am deutlichsten ist wohl die »Kanalisierung« des Ablaufes durch einen Akt der Aufmerksamkeit, wobei nach dem einleitenden Aufmerksamkeitsakt kein Akt mehr bewußt ist. Man spricht dann — nicht sehr glücklich — von »passiver Aufmerksamkeit«, während nur die Leistung mit der durch Aufmerken erzielten Aehnlichkeit hat, nicht das beschreibbare seelische Verhalten.

Der Strom des Seelenlebens führt, wenigstens wo wir ihn bemerken können, wohl immer Gegenstände oder Gegenstandsreste mit sich, die von Akten losgelöst gleichsam in ihm zu schwimmen scheinen. Doch ist auch hier das Bild nicht ausreichend für die Sache. Denn die Gegenstände werden nicht nur vom »Strome« getragen, sie stellen sich vielmehr oft als Verdichtungen dessen dar, was der Strom gerade ist, während sie in anderen Fällen ihrerseits den Strom zu bestimmen scheinen. Je reiner stromhaft, je aktfreier der Gesamtzustand ist, um so mehr scheinen die Gegenstände (oft Vorstellungen genannt) selbständig zu werden, einander herbeizuführen. Von solchen Zuständen aus möchte man geneigt sein, die Assoziation nicht nur als (zur Erklärung angenommene) Verbundenheit, sondern auch als beschreibbare Verbindung von Vorstellungen anzunehmen. Doch wäre es gut, beides durch eine verschiedene Bezeichnung zu unterscheiden. Hier wird an diese — trivialen — Verhältnisse nur erinnert, um zu zeigen, daß auch die Gegenstandspsychologie ein Gebiet des Seelenlebens besitzt, in dem sie mit Recht herrscht. Doch zeigt sich stets, daß die Gesamtrichtung des Seelenlebens auf die Folge der Gegenstände ebenfalls Einfluß hat.

Das aufweisbare, d. h. im früher dargelegten weiten Wortsinne bewußte Seelische läßt sich also einteilen in den Aktzusammenhang einerseits, den Strom anderseits. Die akthaften Zustände sind »geschieden« in Akte und Objekte, der Strom hat eine relative »Ungeschiedenheit«, obwohl in ihm Objekte auftauchen. Objekte sind

also einerseits von Akten intendiert, anderseits erscheinen sie für sich. Endlich gibt es Fälle, in denen der Gegenstand einen Akt auf sich zieht, primär gegenüber dem Akte auftritt. Das soll durchaus nur Beschreibung der Verschiedenheiten sein. Welche Möglichkeiten der Vereinigung es hier für die Erklärung gibt, werde nicht erörtert. Die Objekte als »bewußte« gehören zum Gebiete der Psychologie. Sie ausschließen hieße, sie heimatlos machen und außerdem die Fälle vergewaltigen, in denen die Objekte, nicht die Akte, den Ablauf beherrschen. Vielmehr die Objekte erlauben zweifellos am leichtesten das Eindringen in das Seelische, wenn sie auch für sich das Seelische nicht ausmachen. Das Ungeschiedene wird deutlicher als »Gefühl«, das zu Akten führt oder an Akte oder Objekte geheftet ist. Das Gefühl hat daher Beziehung auf beide, und je nachdem die eine von diesen Bindungen stärker hervortritt, lassen sich Aktgefühle (Ichgefühle, wenn an das Aktgefüge geheftet) und Objektgefühle unterscheiden. Objektgefühle sind die an bestimmte Leibstellen gebundenen, die Stumpf »Gefühlsempfindungen« nennt, während andere Psychologen sie als mit Empfindungen nur verbunden auffassen, aber nicht sie allein. Auch die Heiterkeit oder Trübe einer Landschaft gehört dazu, die von der heiteren oder trüben Gestimmtheit des Beschauers verschieden ist, ja im Gegensatz zu dessen Stimmung gefühlt werden kann. Nur soll man die Scheidung in Akt- und Objektgefühle, so notwendig sie zur begrifflichen Klärung ist, nicht als starre tatsächliche Geschiedenheit fassen, vielmehr finden sich alle Uebergänge und vor allem eine hin und hergehende Bewegung des Gefühls.

Die Einteilung des Gegenstandes der Psychologie wäre unvollständig, wenn sie nur das Bewußte umfaßte. Denn daß eine »Erklärung« ohne in irgendeinem Sinne »unbewußte« Zwischenglieder unmöglich ist, steht fest. Selbst die entschiedensten Gegner des unbewußt Seelischen wollen diese Zwischenglieder nicht etwa beseitigen, sondern sie nur als rein somatisch nehmen. Da jedoch auch sie den somatischen »Dispositionen« nur deshalb Bedeutung für die Psychologie erteilen, weil in ihnen die Möglichkeit einer Erzeugung seelischer Vorgänge angenommen wird, so ist deutlich, daß auch jene »Spuren« im Gehirn, jene Bahnungen usf. zugleich mindestens potentiell Psychisches enthalten und durch diese Potentialität charakterisiert werden müssen. Uebrigens sollen und können hier die Streitfragen über den Umfang, in dem Unbewußtes zum Gegenstand der Psychologie gehört, nicht entschieden werden. Es handelt sich lediglich darum, die sich bietenden Möglichkeiten übersicht-

lich zu ordnen. Alles Unbewußte wird zur Ergänzung des Bewußten angenommen, es soll die Bruchstücke eines Zusammenhangs, die das Bewußte darbietet, aneinander kitten. Er fragt sich nun zunächst, wie der Zusammenhang gedacht werden soll, ob verstehend oder erfassend. Ein verständlicher Zusammenhang ist nur möglich, wenn das Unbewußte dem Bewußten artgleich gedacht wird. Dagegen pflegt eingewendet zu werden, daß so ein »unbewußtes Bewußtes«, d. h. ein gesetzter Widerspruch angenommen werden müßte. Aber es ist nicht widersprechend, etwas zu denken, was, falls ins Bewußtsein getreten, gewissen bekannten Objekten, Akten, Gefühlen, Ungeschiedenheiten ähneln würde. Ueber die Art der unbewußten Existenz, d. h. über das, was auch beim »artgleichen« Unbewußten noch dem Bewußten »artfremd« bleibt, braucht keine Hypothese ausgebildet zu werden, obwohl es nahe liegt, das in diesem Sinne Unbewußte für in einem andern Bewußtseinszusammenhange bewußt zu halten. Die Annahme dieser Art von Unbewußtem wird dadurch gestützt, daß aus der Ungeschiedenheit oder dem Hintergrund sich immer vorher unbemerkte Gegenstände und Akte lösen lassen und daß der Hintergrund selbst in anderer Art bewußt ist als das Geschiedene. So hat es Sinn zu sagen, daß in der (bewußten) Dumpfheit gewisse objektive Gestaltungen, Entschlüsse usf. als unbewußte vorhanden sind. Das artgleiche Unbewußte kann gedacht werden als mit dem Bewußten durch Uebergänge verbunden (vom Unbemerkten zum Unbewußten) — oder als vom Bewußten durch eine Kluft getrennt (wie das Vorbewußte Freuds). Das artfremde Unbewußte ist entweder bloß als Möglichkeit eines bestimmten Vorgangs, als »Disposition« oder als unbewußter Vorgang zu deuten. Beides, Disposition und unbewußter artfremder Vorgang kann nicht verstanden, nur erfaßt werden, daher beides gerne mit dem beherrschbaren körperlichen Zusammenhang verbunden gedacht wird.

Das Verhältnis der Arten des Gegenstandes zu den Erkenntnisarten der Psychologie läßt sich nun übersichtlich zusammenfassen. Die reine Ungeschiedenheit ist nur mitlebendem Verstehen zugänglich, jede Art der Scheidung entspricht zugleich irgendeinem Einschlag erfassenden Erkennens. Auch von hier aus wird deutlich, daß rein mitlebendes Verstehen ein (mindestens in der Wissenschaft) nie voll realisierter Grenzfall ist; denn schon um die Ungeschiedenheit allgemein zu kennzeichnen, muß sie vom Geschiedenen abgetrennt, also irgendwie auch »erfaßt« werden. Mitlebendes Verstehen ferner ist nicht nur für alle qualitativen Einzelzüge, sondern

auch für die Zusammenhänge von Akt und Objekt, Akt und Ungeschiedenheit, Gefühl mit Akt, Strom und Objekt usf. notwendig. Aktzusammenhänge aber erlauben sinngeleitetes Verstehen — das freilich innerhalb der Psychologie nie zu dogmatischer Sinngebung alles Seelischen führen darf, sondern »regulativ« bleiben muß. Zwischen Objekten endlich lassen sich »erfaßbare« Zusammenhänge als Erklärungsmittel aufstellen (Assoziationspsychologie). Das mitlebende Verstehen ist die der Psychologie zentrale Erkenntnisart, wie die Ungeschiedenheit und was ihr benachbart ist das Zentralgebiet der Psychologie ausmacht. Aber wie mitlebendes Verstehen, um wissenschaftliches Verfahren zu werden, der Stütze am Erfassen und zum Teil auch am sinngeleiteten Verstehen bedarf, so wird ins Zentralgebiet des Seelischen von den Objekten und den Aktzusammenhängen her vorgedrungen. So erklärt sich auch der Anschein einer Unselbständigkeit der Psychologie gegenüber Körper- oder Geisteswissenschaften. In Wahrheit besteht eine methodische Abhängigkeit, die aber nicht einseitig, sondern gegenseitig ist. Freilich wird man das Verhältnis der »Geisteswissenschaften« und der Geschichte zur Psychologie nie richtig erfassen, wenn man die Selbständigkeit der Gesichtspunkte jener Wissenschaften verkennt und außerdem noch die Psychologie unzentral als Wissenschaft von psychischen Objekten auffaßt.

Goethes italienische Reise als Wendepunkt in seinem Leben.

Von

Paul Hensel (Erlangen).

Mit dem Gedanken an einen unserer Großen steigt seine Gestalt in einem bestimmten Abschnitt seines Lebens vor unserem geistigen Auge auf. Wir können die Romantiker nur als Jünglinge denken und es bedarf einer Anstrengung unseres Gedächtnisses, um uns daran zu erinnern, daß August Wilhelm Schlegel noch lange Jahre als magerer Professor in Bonn, Friedrich Schlegel eine geraume Zeit als fetter Hofrat in Wien und Frankfurt gelebt hat. Friedrich der Große bleibt, trotz der Statue in der Siegesallee, der »alte Fritz«. Und nur bei einer Gestalt machen wir eine Ausnahme, Goethe tritt vor uns als Jüngling, als gereifter Mann und als Greis. Ja, er ist in allen diesen Gestalten für uns exemplarisch. Wenn wir uns fragen, wie dieses Wunder möglich wurde, so müssen wir vor allem nach d e m Ereignis suchen, das ihm ermöglichte, aus dem Stürmer und Dränger, der er als Jüngling war, zu dem gereiften und ernsten Mann zu werden, der der Freundschaft mit Schiller entgegenwuchs. Und dies Ereignis ist die italienische Reise.

Es würde ein Unrecht gegen Goethe sein, wenn man ihn mit anderen Genossen seiner Jugend, den Lenz und Wagner oder den Gebrüdern Stolberg vergleichen wollte. Er war viel zu stark, um wie sie im Kraftgenialischen stecken zu bleiben. Und in den ersten zehn Weimarer Jahren sehen wir, wie er sich allmählich aus dieser Sphäre herausarbeitet. Mit Recht ist darauf hingewiesen worden, daß die Worte »Erkenne dich, leb mit der Welt in Frieden« je länger, je mehr als Motto dieser Zeit gelten können. Aber der bedeutendste unter den Stürmern und Drängern, Klinger, war vor dieselbe Forderung gestellt worden. Und es ist merkwürdig, zu sehen, wie auf ihn dieselbe praktische Beschäftigung mit öffentlichen und Staats-

geschäften, welche Goethe in der ersten Weimarer Zeit ebenfalls in Anspruch nahm, gewirkt hat. Wenn wir seinen Dialog »Weltmann und Dichter« zur Hand nehmen, so tritt uns ein ganz anderes Bild entgegen, als das, welches uns Goethe in seinen Mannesjahren bietet. Eine kühl abwägende, leise wehmütige Skepsis, eine etwas müde Resignation ist die Grundstimmung, die uns hier entgegentönt. Daß Goethe sich nicht auf dieses tote Geleise hat drängen lassen, das ist in erster Linie Italien zu verdanken.

Man hat mitunter Goethes italienische Reise ein providentielles Ereignis in seinem Leben genannt, ähnlich dem Zufall, der ihn mit Herder in Straßburg zusammengeführt hat. Das ist nicht ganz richtig. Goethe hat diese Reise ganz bewußt herbeigeführt und gegen alle Hemmungswiderstände durchgesetzt. Aber wir können es als providentiell bezeichnen, daß Goethe nicht früher nach Italien gekommen ist. Zweimal schon war diese Reise geplant gewesen und zweimal war er an den Grenzen des gelobten Landes wieder umgekehrt, sein guter Genius hat ihn davor bewahrt, Italien zu sehen, bevor er es so sehen konnte, wie Italien gesehen werden muß, wenn es als ein Lebensantrieb wirken soll. Nehmen wir an, daß er nicht zu Lili zurückgekehrt, sondern nach Italien weitergereist wäre. Natürlich hätte er auch sehr viel Interessantes gesehen und tausend Anregungen empfangen, aber im wesentlichen wäre es doch eine sentimentale Reise geworden, wenn auch freilich eine ganz andere, als sie der gute Yorick Sternes unternahm. Er war damals noch nicht reif für Italien und darum wurde es ihm nicht verstattet, vom Gotthardt nach Italien herabzusteigen. Jetzt war er ein anderer. Immer deutlicher war es für ihn geworden, daß seine bisherige Art der Produktion, die ihn so rasch zum ersten Dichter Deutschlands gemacht hatte, ihm nicht mehr genügen konnte. Wenn wir diese erste Epoche seiner Dichtung charakterisieren wollen, so kann es vielleicht am besten mit den Worten Gotters geschehen: »Schick mir nur deinen Doctor Faust, sobald dein Hirn ihn ausgebraust.« Was in seiner Brust tönte und klang, was sein leidenschaftliches Herz erstrebte und ersehnte, die großen Gestalten, die in verschwimmenden Umrissen vor seiner Seele standen und in seiner Seele lebten, die hatte er gekündet und in Gegensatz gestellt zu dem kleinen erbärmlichen verkünstelten Leben, das er um sich herum treiben und wuseln sah. So war er der Führer der jungen Generation gewesen, die nicht mehr alten Mustern nachsingen wollte, sondern die nichts begehrte, als den Geheimnissen des eigenen Busens nachzugehen, sie zu deuten und sie zu künden. Wir können verfolgen, wie das in Weimar unter

dem Einfluß der Frau von Stein und durch die ernsten Aufgaben, denen er sich dort zu widmen hatte, allmählich anders wurde. Aber wir können auch verfolgen, wie doch allmählich eine Stagnation seiner dichterischen Kräfte sich anmeldet und bedrohlich weiter fortschreitet. Sollte das anders werden, so mußten neue große Antriebe auf ihn wirken, die es ihm ermöglichten, seinen Dichtungen das zu geben, was keiner seiner Bewunderer in ihnen vermißt hatte und dessen Mangel ihm jetzt mit jedem Jahr fühlbarer wurde, die feste Form, deren Bedeutung er früher geleugnet und deren Notwendigkeit ihm jetzt deutlich geworden war. Sie zu suchen, in dem klaren Bewußtsein, daß sie nirgendswo als Erlebnis gefunden werden könnte, als im Süden, ging er nach Italien, bewußt denselben Weg gehend, den die Germanen der Völkerwanderung, die Kaiser auf ihren Römerzügen vor ihm gegangen waren. In seinem schönen Buch hat Cassirer auf diese Bedeutung Italiens für den deutschen Geist hingewiesen, es ist in der Tat eine fast tragische Notwendigkeit für die deutsche Geschichte, die sich in diesem Drängen nach Italien offenbart.

Suchen wir zunächst uns deutlich zu machen, was Goethe die Natur in Italien zu geben vermochte. Ganz sicher war er auch schon früher ein Naturbeschauer und Naturkündiger gewesen, wie es vor ihm keinen gegeben hatte. Aber was er kündete, war doch in erster Linie der Gefühlston, den Land und Fluß, Wald und Hain der mitschwingenden und mitfühlenden Seele des Dichters entlockt hatten. Der Frühling riß ihn als Ganymed zum Allvater empor, im Werther durchleben wir ein Jahr der Seele, mit dem Frühling erwacht die Liebe, im kalten Winter stirbt sie ab. Goethe ergoß sich in die ganze Natur und die ganze Schöpfung jubelte ihm entgegen und klagte mit ihm. So konnte er nicht der Natur Italiens entgegentreten. Wenn wir den Unterschied der deutschen Landschaft und der Italiens mit kurzen Worten präzisieren wollen, so können wir mit Gundolf sagen, daß in Italien mehr die Zeichnung, in Deutschland mehr die Stimmung überwiegt. Und wenn wir nun sehen, wie der Zeichenstift der unzertrennliche Begleiter Goethes in Italien wird, wie er es früher niemals gewesen war, so finden wir sofort, daß Goethe diesen Unterschied selbst auf das tiefste empfunden hat. In der deutschen Landschaft kann man träumen und sich ganz gefühlsmäßig in sie versenken, sie in sich aufnehmen. Die italienische mit ihrem ernsten Umriß und ihren schön geschwungenen Linien tritt dem Beschauer viel weniger liebenswürdig gegenüber, sie will sich nicht ihm anschmiegen, ein Sprachrohr oder ein Interpret seiner Gefühle werden, sondern sie fordert ein objektives ruhiges Betrachten, ein strenges

Eingehen auf ihre Wesenheit und erst dann gibt sie, was sie zu geben hat. Es scheint dasselbe zu sein, wenn Herder tadelnd zu Goethe in Straßburg sagte »es ist bei euch nur so Blick« und wenn Goethe aus Italien schreibt »ich mache große große Augen«. Und doch ist der ganze Unterschied zwischen dem Sesenheimer Jüngling und dem Italienfahrer darin unverkennbar angedeutet. In Straßburg war Goethes Auge noch nicht erzogen, unruhig glitt sein Blick über die Dinge hin, begierig, ihre Wirkung auf das eigene Herz zu erproben und zu erfahren. Nicht auf die Dinge kommt es ihm in erster Linie an, sondern um den Gefühlston ist es ihm zu tun, den sie bei ihm auslösen. In Italien hat er das Sehen um des Sehens willen gelernt, er ist, um mit Gundolf zu reden, erst hier der Augenmensch geworden, der er sein ganzes Leben hindurch geblieben ist. Und daraus erklärt sich auch, daß ihm diese Hingabe an die Dinge in Italien so wichtig werden konnte, daß es ihm mitunter zweifelhaft schien, ob er mehr zum Dichten oder zum Bilden bestimmt sei. Das Sehenlernen war so sehr eine Vorbedingung für seine neue Dichtung, daß es mitunter scheinen konnte, als sei diese Vorbedingung die Hauptsache. Man könnte die Sache auch so wenden, daß in Deutschland es die wechselnden variabeln Momente in der Landschaft vorzugsweise waren, die ihn, je nach Stimmung und Gefühlston, in Anspruch nahmen, die Wolken, der Nebel, des Tages Aufgang und Niedergang, Sturm und Regen, durchbrechende Sonne und heiterer Glanz. In Italien dagegen sehr viel mehr die Konstanten, Bergschichtung, Lauf der Flüsse, Vegetation, vor allem das Meer. Die innere Geschlossenheit, die Einheit der südlichen Natur war es in erster Linie, die Goethe das gab, was ihm der Norden nicht oder doch nicht in dem Grade zu bieten vermochte, ein interesseloses Anschauen im Sinne Kants.

Es ist kein Zufall, daß sich auch hier eine weitere Wendung in Goethes Verhältnis zur Natur mit überraschender Schnelligkeit vollziehen konnte, die sich in den Weimarer Jahren sehr langsam und allmählich und immer an der Hand praktischer Bedürfnisse vorgebildet hatte, ich meine die Wendung zur Naturwissenschaft. Auch sie, so entgegengesetzt wie möglich dem Ethos, mit dem der jugendliche Goethe einst der Natur gegenüber getreten war. Die Stimmung des Ganymed oder des Werther der Natur gegenüber ist alles andere eher als wissenschaftlich. Sie ist die Freundin, die Geliebte, aber kein Objekt, am wenigsten ein wissenschaftliches. Unter dem Einfluß Spinozas kündigt sich eine andere Wendung an oder vielmehr vorläufig nur eine andere Nuance. Der Gedanke der Natur als eines

Ganzen göttlicher Art beginnt sich zu melden, aber es ist mehr eine Totalkonzeption, als daß der Versuch gemacht wird, diesen Gedanken zum heuristischen Prinzip einer wissenschaftlichen Naturauffassung zu machen. Wir glauben, verstehen zu können, was es war, das ihn in Deutschland daran hinderte, diesen Einheitsgedanken ins einzelne auszudenken. Die deutsche Natur ist zu wechselvoll, zu stimmungsreich, um einen solchen Plan zu begünstigen. Wechselnd wie das eigene Herz steht dem Beschauer auch die Natur in unverbundener Vielheit gegenüber. Das wird in Italien anders, der Beschauer mit seinen Stimmungen ist nichts, der Gegenstand mit seinen großen, ehrfurchtgebietenden Zügen alles, eine Einheit und Einheitlichkeit tritt hier so überzeugend dem Blick entgegen, daß der Versuch gemacht werden kann, die trotzdem vorhandene unendliche Mannigfaltigkeit nicht mehr der Stimmungen, sondern der Gegenstände zur Einheit zusammen zu schauen. Es war selbstverständlich, daß dem so Angeregten diese Einheit eine Idee im Platonischen Sinne werden mußte, kein logischer höchster Gattungsbegriff, sondern eine Urform, eine Gestalt, die die Kraft hatte, in die Reihe der Bildungen sich auseinanderzulegen und sie nach großen Stilprinzipien zu ordnen und zu gliedern. Und wieder ist es bezeichnend für die Augenhaftigkeit, die Goethe hier in Italien gelernt hatte, daß er damals noch glauben konnte, seine Urpflanze als sinnliches Objekt sehen zu können.

Erinnern wir uns des Jubels, mit dem Goethe die Entdeckung des Zwischenknochens begrüßte, so kommen wir damit auf die Stellung des Menschen in der Natur, wie sie ihm in Italien als ein neues Phänomen, das er ebenso begierig ergriff, wie die italienische Landschaft, aufgegangen war. Was war es denn gewesen, das die Stürmer und Dränger in eine so tiefgehende Empörung gegen die sie umgebenden sozialen Verhältnisse gebracht hatte? Es war in erster Linie das Evangelium Rousseaus, sein Kampf gegen die Kultur als im Gegensatz zur Natur stehend. Der ganze Kulturbereich erschien als eine Abkehr von der Natur, als eine zugleich boshafte und verderbliche Auflehnung gegen ihre mütterliche Güte. Der Rückweg zur Natur schien nur durch Verneinung der Kultur möglich. Goethe war freilich weit entfernt, diesen extremen Standpunkt einzunehmen, aber auch ihm mußte das deutsche bürgerliche Leben als durchaus im Kontrast zur Natur stehend erscheinen, sonst hätte er seinen Werther nicht schreiben können. Wenn wir diesen Unterschied uns deutlich machen wollen, so können wir zunächst auch hier Schlagworte bilden, die gleichsam die gegensätzlichen Pole auf-

zeigen wollen, nach der Art, wie Rickert in seinen »Grenzen« das Rein-Historische von dem Rein-Naturwissenschaftlichen abtrennt, ohne zunächst auf die verbindenden Zwischenformen sich einzulassen. Wenn wir auf die tüchtige Gediegenheit deutschen Bürgertums blicken, auf das enge Beschlossensein in Berufsarbeit und Pflichterfüllung, auf die tüchtige sittliche Kraft, die sich in dieser Arbeit betätigt, so werden wir nicht fehlgehen, wenn wir als den Kern des deutschen Menschen das Moralische hervorheben. Was hierin Erfreuliches liegt, hat auch Goethe tief empfunden, dafür legen seine Schilderungen von Lottes Vaterhaus im Werther, dem Vaterhaus Wilhelm Meisters in der theatralischen Sendung, die Zeichnung von Götz' Hausfrau beredtes Zeugnis ab. Aber, um ein Wort Hehns zu brauchen, es handelt sich hier immer um Kunstformen, nicht um Naturformen des Menschenlebens. Dafür spricht auch schon der äußere Anblick der deutschen Städte, wie sie sich zur Zeit Goethes noch darboten. Sie sind mit ihren Mauerringen, ihren hochstrebenden Domen, dem ganzen Gewimmel ihrer engen sonnenlosen Gassen und Gäßchen ein Stück Menschenkultur, das in die Natur hineingestellt und ihr aufgezwungen erscheint. Wenn der Bürger sich einmal einen freien Tag machen will, dann strebt er, wie im Osterspaziergang des Faust, aus den engen Toren heraus, er kommt zur Natur auf Besuch als ein Fremder und abends nimmt ihn der schützende Mauerring wieder auf. Das kann leicht zur Verkünstelung und Verschnörkelung der natürlichen Lebenstriebe führen, die Religion tut das ihre, den Menschen von der Natur fort, in stille Innerlichkeit hinzuweisen. Der Beruf mit seinen sittlichen Ansprüchen differenziert aus dem Menschen noch viel mehr den Bürger, den Gelehrten, den Handwerker heraus, alles im besten Fall moralisch tüchtig und achtenswert, aber alles weit entfernt vom Einfach-Natürlichen. Wie oft sich Goethe an dieser von ihm selbst wohl erkannten Tüchtigkeit wundgerieben hatte, zeigen seine Briefe aus der ersten Weimarer Zeit.

In Italien zeigten sich ihm ganz andere Möglichkeiten für die Stellung des Menschen zur Natur, als sie ihm in Deutschland aufgegangen waren. Jedem Deutschen muß es auffallen, wieviel mehr bei aller festen Form, deren Mangel er bei sich selber schmerzlich empfindet, der Italiener ihm als Naturwesen erscheint. Die trennende Kluft, die bei uns mit den Worten Natur und Kultur gesetzt ist, scheint hier wo nicht aufgehoben, so doch wesentlich in ihrer Starrheit gemildert. Die Lebensformen der Menschen sind zu gleicher Zeit Naturformen und werden mit Natürlichkeit betrachtet und gewertet. Das ganze Leben spielt sich sehr viel mehr auf der Gasse

und im Freien ab, während es sich in Deutschland in das Behagliche, aber auch Enge des Bürgerhauses zu verbergen liebt. Und ebenso empfinden wir Nordländer die Niederlassungen der Menschen, ihre Städte und Kirchen als nicht in demselben Sinne losgelöst aus der Natur, wie wir das bei einer Kaufmannsstadt wie Nürnberg oder einer Bischofsstadt wie Bamberg oder gar wie bei einer der Hansestädte im Norden unwillkürlich tun. Rickert erzählte mir einst, daß er mit einem jungen deutschen Künstler in Florenz zusammen gewesen sei, der sich gar nicht genug über diese Selbstverständlichkeit italienischer Gebäude wundern konnte und bei einer modernen und aus ihrer Umgebung herausfallenden Architektur erstaunt gefragt habe: »Aber, nicht wahr, Herr Professor, dies ist doch ein künstlicher Palazzo?« In Deutschland gibt es eben nur künstliche Bauwerke, in Italien bilden sie die Ausnahme. Hier sind die Stadtanlagen gewissermaßen organisch aus der Natur herausgewachsen und wenn wir Goethes Ausführungen über den Stadtplan von Venedig, über die Anlage des Amphitheaters, ja sogar über Palladio und Vicenza nachlesen, so empfinden wir etwas von dem glücklichen Staunen, das den jungen deutschen Künstler, von dem wir sprachen, bewegte. Es eröffnete sich für ihn nunmehr die Möglichkeit, das Menschenleben in all seiner Mannigfaltigkeit, Reichtum und Fülle ebenso auf gewisse einfache Urphänomene zurückzuführen, die in der Natur begründet sind und sich ohne einen Bruch mit der Natur verstehen lassen, die Aussicht auf ein Leben, das keinen herben Verzicht auf die Natur forderte, weil es nichts anderes bedeutete, als die letzte Herausarbeitung dessen, was in der Natur angelegt ist, die Einsicht, mit einem Wort, daß die Kultur nicht notwendig einen Gegensatz zur Natur bedeute, sondern als ihre Vollendung erfaßt werden könne. Wie die differenzierteste Pflanze nicht im Gegensatz zur Urpflanze steht, sondern ihre letzte Ausgestaltung bedeutet, so ist auch die Kultur nur von der Natur aus und nicht im Gegensatz zu ihr verständlich.

Mit der Erwähnung der Architektur haben wir bereits den eigentlich entscheidenden Schritt für die Bedeutung Italiens für Goethes spätere Entwicklung getan, denn dieser Schritt hat uns in das Gebiet der Kunst geführt. Alles das, was wir bisher betrachtet haben, konnte ja auf Goethe nur dadurch wirken, weil seine Einstellung, um das glückliche Wort Glockners zu brauchen, die der Schönschau war. Das Plastische der italienischen Landschaft im Gegensatz zum Stimmungsmäßigen der deutschen, die Einheit von Kultur und Natur im Gegensatz zu ihrer Getrenntheit in Deutsch-

land lassen sich doch in ihrer entscheidenden Bedeutung nur verstehen, wenn man sie unter dem Gesichtspunkt der Ganzheit auffaßt und diese Ganzheit des Kunstwerks ist eine ästhetische Kategorie im Gegensatz zu der Totalität, auf welche die wissenschaftliche Betrachtung führt. Die eigentümliche Art aber, in der diese ästhetische Betrachtungsweise Goethes in Italien sich äußert, kann man doch nur vollständig verstehen, wenn man sich erinnert, daß er hier zunächst den Bahnen folgte, die Winkelmann vorgezeichnet hatte, daß er, wie einer der seligen Knaben im Faust durch die Augen des Pater Seraphicus, so durch die Augen Winkelmanns die Kunst im allgemeinen und die antike Kunst im besonderen zu sehen lernte. Es ist häufig darauf hingewiesen worden, daß Winkelmann das, was wir heute als die Meisterwerke der antiken Kunst betrachten, gar nicht gesehen hat. Der Hermes des Praxiteles, die Athene des Myron waren damals noch nicht dem bergenden Schoß der Erde entstiegen. Das, was für ihn und ihm folgend für Goethe, den Gipfelpunkt der griechischen Kunst bedeutete, der Apoll von Belvedere, die Juno Ludovisi, der Zeus von Otricoli sind für uns heute im besten Fall schöne Nachblüten einer überreifen, dem Niedergang zustrebenden Kunstepoche. Das ist alles ganz richtig. Aber wenn man die Kunstgeschichte Winkelmanns in ihrer Gesamtheit betrachtet, so erstaunt man immer wieder vor dem intuitiven Scharfblick, der aus diesen Zeugnissen, die ihm allein vorlagen, mit untrüglicher Sicherheit das Ganze sich vor die Seele zu stellen vermochte. Es ist nicht zu leugnen, daß diese Einwirkung Winkelmanns Goethes Unbefangenheit gelegentlich trübte, daß es wahrscheinlich sie war, die es ihm nicht ermöglichte, den Tempel von Pästum so auf sich wirken zu lassen, wie er heute auf den Beschauer wirkt. Aber es muß auf der andern Seite immer berücksichtigt werden, wie ungeheuer der Vorteil war, den Goethe dadurch hatte, daß ihm ein solcher Hermes Psychopompos zur Seite stand. Das erklärt auch die Einstellung Goethes der neueren italienischen Malerei gegenüber. Hier vereinigen sich alle Strahlen in den einen Brennpunkt Raffael, denn dieser malte so, wie die bewunderten griechischen Bildhauer meißelten. Die Präraffaeliten, die uns heute entzücken, werden auffallend selten von Goethe erwähnt. An der herben Innigkeit Boticellis ist er fast achtlos vorübergegangen. Und der Grund dafür ist klar: das, was diese Männer gaben, Stimmung, Innigkeit, Gefühl, Versenktheit in das eigene Ich, das hatte Goethe durchlebt und gebildet, daraus wollte er gerade jetzt heraus und zu diesem Herauskommen konnten sie ihm keine Führer sein. Winkelmann hatte dieselbe

Sehnsucht aus dem gestaltlosen Norden in den plastischen Süden geführt, daher war er der geeignete Führer für Goethe. Wie tief Goethe dies selber empfand geht aus seiner Schrift über Winkelmann hervor und Justi brauchte diese Linien nur auszufüllen, um die beste Biographie zu schreiben, die je in deutscher Sprache geschrieben worden ist.

So vereint sich in dieser Wendung zur plastischen Schönheit der Menschengestalt alles, was Italien Goethe geben konnte, wie in einem Mikrokosmos. Der Mensch tritt in einem ganz andern Sinn in den Mittelpunkt der Welt, als dies auch in dem früheren Weltbild Goethes der Fall gewesen war. Damals war es das heiligglühende Herz, das die ganze Welt in sich zog und aus sich wieder entließ, das mit seinem Drängen und Pochen den Pulsschlag für die gesamte Wirklichkeit bildete. Jetzt tritt der Mensch in reifer Schönheit als Abschluß an die gesamte Kette der anorganischen und organischen Welt, in ihm findet die Entwicklung ihren Abschluß, ohne Bruch strebt sie zu ihm auf, um sich in ihm zu beruhigen und zu glätten. Das ist genau die Stellung, die Herder dem Menschen in seinen »Ideen« anweist, und wir können jetzt wohl verstehen, wie die Bestätigung dessen, was ihm Italien gegeben hatte, durch den fernen Freund für Goethe in Rom eine große und innerliche Freude bedeutete.

Vor allem aber mußte dies Neue auch in Goethes eigener Dichtung sich ausdrücken, denn um ihretwillen hatte er ja die Reise in letzter Linie unternommen. Wer abmessen will, wie an demselben Kunstwerk sich der voritalienische und der italienische Goethe voneinander scheiden, kann gar nichts Besseres tun, als dem Beispiel Grimms folgend die Iphigenie in ihren verschiedenen Bearbeitungen auf sich wirken zu lassen. Man kann sagen, daß bei aller Arbeit, die Goethe vor seiner Reise diesem Stoff zuwandte, sich der antike Stoff immer wieder seiner Behandlung entzogen hat. Schiller hat gezeigt, daß die höchste Aufgabe und die höchste Leistung eines modernen Dichters darin besteht, einem sentimentalischen Stoff naiv gegenüberzutreten. Es steht umgekehrt mit der sentimentalischen Behandlung eines naiven Stoffes, das kann höchstens zur Elegie führen, wie Schiller aus seinen »Göttern Griechenlands« zur Genüge wußte. Daß die Prosa-Iphigenie Goethe nicht genügen konnte, liegt eben daran, daß er diese Naivität sich noch nicht erworben hatte. Immer wieder stören Sentimentalismen, die, an sich wunderschön, hier an falscher Stelle stehen und wie Fremdkörper in einem Organismus wirken, bei denen es auch gleichgültig ist,

ob sie aus einem Stück faulendem Holz oder aus einem Edelstein bestehen, um den treffenden Vergleich Lagardes hier zu gebrauchen.

Es ist sehr bezeichnend für die neue Einstellung Goethes, daß er sich dem Bildnis der heiligen Agathe gegenüber verspricht, daß seine Iphigenie kein Wort aussprechen solle, das nicht aus dem Munde dieser Frauengestalt kommen könne. Das ist ein Gedanke, der dem früheren Goethe nie gekommen wäre. Seine früheren Gestalten lösen sich niemals vollständig von ihm ab, auch wenn sie noch so lebendig sind, erhalten sie ihr Leben immer aus Goethes Herz, sie werden niemals selbständig und selbstverständlich. Das wird nun anders. Goethe hatte einsehen gelernt, daß jedes Kunstwerk sein Eigenleben haben und losgelöst von dem Künstler es führen müsse. Es ist kein Zufall, sondern innere Notwendigkeit, daß die Iphigenie jetzt zuerst in die Versform umgegossen wurde. Eine Gestalt wie die Werthers braucht keine solche Form, ja sie widerstrebt ihr. Das Ueberströmen des inneren Gehalts über jede Form ist ihr Prinzip, sie kann es, weil sie sicher ist, immer neues Leben aus dem unerschöpflichen Born der Lebensquelle ihres Dichters zu erhalten. Diese neuen Gestalten, die ein Eigenleben führen sollten, wie die Landschaft Italiens, die Gemälde Raffaels und die antiken Statuen brauchten eine ungleich selbständigere Form, die sie vor dem Zerflattern in Gefühl und Stimmung bewahren sollte, daher war die Versform Iphigeniens eine Notwendigkeit, ganz ebenso wie die des Tasso oder Hermanns und Dorotheens.

Wir können den Gegensatz der beiden Produktionsweisen vielleicht am besten mit den Worten ergießen und gestalten kennzeichnen. Es braucht kein Wort darüber verloren zu werden, daß in beiden Produktionsweisen Meisterwerke möglich waren und gelungen sind. Aber es gelten hier die Verse Meyers in seinem »Hutten«:

Was einst des Knaben Spiel und Freude war,
Wird nun dem Mann zur Arbeit und Gefahr.

Italien hatte Goethe gelehrt, daß die Kunst nicht nur Herzenssache, sondern Lebensarbeit sein müsse, daß der Künstler nicht nur ein Herzenskündiger, sondern ein Erzieher sein müsse. Und damit ist auch die veränderte Stellung zum Publikum gegeben, die vielleicht am besten den Unterschied zwischen dem jugendlichen und dem reifen Goethe abspiegelt. Im Sturm hatte der Jüngling die Herzen seines Volkes gewonnen, er hatte sehr viel vollkommener ausgesprochen, was in den Besten der neuen Generation gärte und brodelte, als sie es je vermocht hätten. Mit dem Götz und dem Werther hat er die Bildungstendenzen seiner Generation zum Ausdruck ge-

bracht. Was sie alle wollten, er hatte es ausgesprochen. Wie ein Alexanderzug war sein Siegeszug gewesen und nur einem Jüngling konnte er gelingen. Jetzt fühlte er sich nicht mehr als der Wortführer seiner Generation, sondern als der Erzieher einer kommenden. Und das ist eine ganz andere und unendlich schwerere Aufgabe. Die Fülle der Gesichte, die ihm in Italien aufgegangen war, hatte er zu gestalten und einer künftigen Gemeinde als Symbol vor Augen zu stellen. An Stelle des Augenblickserfolgs tritt das strenge Wort: »Die Zeit ist mein Vermächtnis, mein Acker ist die Zeit.« Es ist eine der reizvollsten Aufgaben der Geistesgeschichte Deutschlands auf Schritt und Tritt zu verfolgen, wie jedes der Werke der Reifezeit sich allmählich erst Bahn bricht, wie es Lehrbücher sind, die anfangs fast unüberwindliche Aufgaben stellen, bis sie den Lernenden allmählich in Fleisch und Blut übergehen, zu Bestandteilen ihrer geistigen Struktur werden. Ein Teil der Bedeutung der Romantik liegt darin, daß sie die Deutschen Goethe lesen lehrte. Und wenn man den noch immer andauernden Kampf um den zweiten Teil Faust bedenkt, so möchte man auf den Gedanken kommen, daß noch Viele über das Buchstabieren hier nicht herausgekommen sind und daß ihnen so vortreffliche Hilfsbücher, wie Rickerts Aufsatz über »die Wetten im Faust« dringend nottun. Das soll keinen Tadel ausdrücken gegen die, welche den zweiten Teil ablehnen, um sich an den ersten zu halten, wie das Friedrich Theodor Vischer tat. Es gibt nichts Erfreulicheres als einen alten Mann, der so durchaus jung geblieben ist. Aber wir müssen hinzufügen, daß für so Denkende Goethe vergeblich nach Italien gereist ist.

Zum Schluß können wir an der wehmütigen Frage nicht vorübergehen, wie es denn für uns und die kommenden Generationen möglich sein werde, die epochale italienische Reise, die nicht nur im Leben Goethes, sondern auch in dem Winkelmanns, Humboldts und so unzählig vieler unter den besten Deutschen den Wendepunkt bildet, zu ersetzen. In der jetzt heranwachsenden Generation wird es nur verschwindend Wenige geben, die in der Lage sein werden, das Land der deutschen Sehnsucht mit leiblichen Augen zu sehen. Es geht hier nicht an, darauf zu verweisen, was man für andere Länder, namentlich solche angelsächsischer Zivilisation tun kann, daß es in sehr großem Maße angängig ist, die mangelnde Autopsie durch Kenntnis der Literatur zu ersetzen. Wer die englische Literatur kennt, braucht nicht nach England zu gehen, aber ein gleiches gilt nicht für Italien. Selbst Goethes italienische Reise vermag uns nicht das zu geben, was die Reise in Italien Goethe gab. Wenn wir

wirklich darauf verzichten müßten, unserem geistigen Leben die Form zu geben, die Goethe in Italien fand, so stände es schlimm um unsere Kultur. Aber ebenso wie es nach Rickert zwei Wege zur Erkenntnistheorie gibt, so gibt es auch zwei Wege zur Form, und Glockner hat mit Glück darauf hingewiesen, daß diese beiden Wege zur formenden Schönschau für uns in zwei gleich erhabenen Gestalten verwirklicht worden sind, neben dem Weg Goethes gibt es den Weg Schillers. Von scheinbar entgegengesetztesten Gesichtspunkten ausgehend, lediglich durch die Kraft der Probleme geleitet, sind beide zu den gleichen Ergebnissen gekommen, welche jene denkwürdige Freundschaft zwischen unseren beiden Heroen möglich machte. Italien führte Goethe über den Sturm und Drang hinaus, Kant Schiller. Den durch Kant und Italien Gereiften war die Möglichkeit zu einer Verbindung gegeben, welche die deutsche Kultur bestimmend beeinflußt hat und wohl noch auf Jahrhunderte weiter bestimmen wird. Und wenn uns selbst der Weg Goethes verschlossen bleiben sollte, den Schillers kann uns niemand nehmen, als wir selbst. Und um auf ihm rüstig weiter fortschreiten zu können, brauchen wir nur auf das Vorbild Rickerts zu blicken.

Emil Lasks Wertsystem.

(Versuch einer Darstellung aus seinem Nachlaß.)

Von

Eugen Herrigel (Heidelberg).

Im Anschlusse an seine »Logik der Philosophie« und »Lehre vom Urteil« wendet sich Lask zunächst Problemen zu, die sich durchaus im Rahmen der Logik bewegen und die Absicht auf ein ausgeführtes »System« der Logik bekunden. Es kommt so zu einer Reihe von Dispositionen, zu zahlreichen Bemerkungen über einzelne ihrer Abschnitte, ohne daß dabei Lask von seinem in der Logik der Philosophie vertretenen Standpunkte irgendwie abwiche.

Immer stärker schwillt so der zu bearbeitende Stoff an; erklärende Hinweise auf das zunächst nur Angedeutete, Bemerkungen im Anschluß an die Lektüre logischer Werke häufen sich; und da und dort taucht das Bedürfnis nach Zusammenfassung und Uebersicht, wenn nicht nach zusammenhängender Darstellung auf: da bricht Lask — etwa Anfang 1913 — unvermittelt ab und wirft sich auf Probleme, die nur von einem System der Philosophie aus gestellt und auch nur von daher beantwortet werden können.

Dieses Beiseiteschieben spezifisch logischer Probleme bedeutet nun aber keineswegs ein vorübergehendes Zurückstellen ihrer zugunsten philosophisch-systematischer Probleme, also keineswegs etwa ein bloßes Sichverschieben des Interesses. Denn für Lask tauchen Fragen, die sich auf ein mögliches System der Philosophie überhaupt beziehen, nicht erst nachträglich und aufs Geratewohl auf. Seine Logik der Philosophie steht vielmehr von vorneherein in innigstem Zusammenhang wenigstens mit der Idee einer Weltanschauung und ist daher weit davon entfernt, die Frucht horizontlosen Spezialistentums zu sein. — Es kommt darin vielmehr die rasch sich verfestigende

und bald schroff vertretene Ueberzeugung Lasks zum Ausdruck, mit seiner »Logik« in eine Art Sackgasse geraten zu sein.

Der Grund für diese überraschende Auffassung ist darin zu suchen, daß Lask sich im Verfolg der logischen — und damit zugleich auch der philosophisch-systematischen Probleme — zu einem Standpunkt gedrängt findet, den mit seiner ursprünglichen Einstellung noch in Einklang zu bringen ihm als aussichtslos erscheint. Und dieser: ein radikaler »Subjektivismus« (um zu vorläufiger Orientierung ein Schlagwort zu verwenden) macht sich denn auch alsbald in höchst eindrucksvoller Sprache geltend; und Lask, für den Philosophie nie ein geistvoller Sport, sondern gleichsam ein Schicksal war, bekämpft und verleugnet sich selbst in rücksichtsloser Weise.

Die Aufzeichnungen, die hierfür in Betracht kommen, verteilen sich auf die Jahre 1913 und 1914; sie zur Darstellung für diese Umkippung zu verwerten, ist aus dem Grunde mit so außerordentlichen Schwierigkeiten verknüpft, weil Lask in ihnen seine Gedanken unmittelbar so, wie sie gerade auftauchen, festhält, sie in kurze und oft bis zur Unverständlichkeit abgekürzte Sätze drängt [1]. Und selbst da, wo er zu einer wenn auch nur vorläufigen Anordnung der Probleme überzugehen offenbar die Absicht hat, findet sich kaum eine Behauptung, die nicht wieder in Frage gestellt wäre. Und vermutet man endlich auf einen Zusammenhang von Gedanken gestoßen zu sein, der als zuverlässiger Wegweiser für die Richtung und das Ziel, das Lask vorgeschwebt, dienen könnte, so wird man nicht selten durch die Bemerkung: »das alles ist falsch!« enttäuscht.

So gewähren seine einsamen Meditationen — wie Rickert sie treffend kennzeichnet — das Bild eines rastlosen Auf und Ab, Hin und Wider, und sie dürfen daher im Grunde lediglich für seine Art zu philosophieren in Anspruch genommen werden. Denn zu welcher Art von Philosophie Lask gekommen wäre, welchen Ausgleich — und daß er ihn immer energischer versucht, zeigt der Nachlaß — er zwischen den anfangs von ihm selbst für unversöhnlich gehaltenen Standpunkten letztlich hergestellt hätte, wenn ihn nicht der Krieg — und bald der Tod — mitten aus der vielleicht vielseitigsten und bewegtesten Periode seines Denkens herausgerissen hätte, läßt sich im großen und ganzen nur vermuten. Es fehlt allzusehr an Kennzeichen dafür, für welche der Gedanken, die er hartnäckig von verschiedenen Seiten aus bis in ihre tiefste Wurzel bloßzulegen unternimmt, er sich endgültig eingesetzt, welche von ihnen er für entscheidend und

1) In dem etwa im Herbst d. J. erscheinenden Nachlaß Lasks werden diese Aufzeichnungen zum Abdruck gelangen.

weiterführend gehalten hätte. Sicher dagegen erscheint mir, daß er den erstrebten Ausgleich gefunden hätte: denn nirgends tritt Lask als Systematiker — und von großem Ausmaße — schärfer hervor als da, wo er aus sachlichen Gründen auf einen Ausgleich, damit zugleich aber auch auf das »System« der Philosophie, verzichten zu müssen glaubt.

Noch weniger aber ist es daher möglich, Lasks Aufzeichnungen für eine Darstellung gerade des Entwicklungsganges seiner Gedanken in Anspruch zu nehmen; wenn ich sie dennoch versuche, so bin ich gezwungen, mich dabei auf Aeußerungen Lasks mir gegenüber zu stützen, für die ich objektive Unterlagen nicht herbeizubringen vermag. Meine Darstellung enthält somit, trotz der beigefügten Zitate, unvermeidlich einen stark subjektiven Einschlag.

* * *

An seinen mit so eindringlicher Energie vertretenen Standpunkt, den man mit einem Schlagwort am besten »Objektivismus« nennt und auf dessen Wesentlichstes hier aus Gründen, die durch das Folgende wohl genugsam legitimiert werden, in Kürze eingegangen werden muß, knüpft also Lask zunächst an. Kennzeichnend für ihn ist, daß aller Akzent auf die »objektive« Welt fällt, so wie sie »in Wahrheit« dasteht, während demgegenüber die Rolle des erkennenden Subjekts lediglich in einem »dienenden« Verhalten zu ihr besteht: in einem unmittelbaren Entdecken und getreuen Hinnehmen des gegenständlichen Seins oder Sinnes, so wie es ist — ohne daß dabei das Erkennen demnach irgendwie eigenmächtig und selbstherrlich zu sein hätte [1]).

Nicht da gibt es daher und gibt es erst »Gegenstände«, wo »begriffen« wird — so etwa ließe sich zu deutlicherer Kennzeichnung dieses Erkenntnisbegriffes die These des entgegengesetzten Standpunktes, des »Subjektivismus«, formulieren; sondern daß begriffen wird, ist für das gegenständliche Sein gleichgültig, ein zufälliges Schicksal gleichsam, das ihm widerfährt. Nicht nur davon darf keine Rede sein, daß das erkennende Subjekt die Wahrheit als solche etwa »hervorbringe« oder »mache«; sondern nicht einmal geht es an, sie, trotz aller ihrer sonst vielleicht zugestandenen Selbständigkeit, irgendwie in kantischer Manier an die Subjektivität als ihr Korrelat geknüpft sein zu lassen, sie in irgendeinem Sinne von ihr »abhängig« zu machen.

---

1) »Erkennen (im Gegensatz zu praktischem Eingreifen) Passivität, erst recht mit Rücksicht auf urbildliches Erkennen; nachbildlicher Sinn ja bloßes Bewältigungsmittel davon.« (Die Zitate sind natürlich wörtlich, jedoch nicht mit den Abkürzungen wiedergegeben, in denen Lask sie niedergeschrieben hat.)

Es ist der Subjektivität vielmehr höchstens vergönnt, sie zu schauen oder sich einfallen zu lassen: die Subjektivität ist nichts weiter als der Schauplatz, auf dem die Wahrheit auftritt und gleichsam eine Gastrolle gibt; oder, um mit Lasks Worten zu reden: die Erlebensrealität ist die Erlebens»stätte« für unsinnlichen Sachgehalt.

Noch schärfer und eindeutiger hat Lask seinen Standpunkt dadurch zu kennzeichnen und für ihn zu werben vermocht, daß er in scharfsinnigen Untersuchungen die Subjektivität, sofern sie sich auf das bloße und unmittelbare (urbildliche) Schauen und Hinnehmen nicht beschränkt, sondern in die gegenständliche Welt dreinzureden unternimmt, als »Unheilstifterin« brandmarkt, ihre Aktivität nicht für den ursprünglichen Aufbau — und das wäre gerade kantisch! — sondern für die Zerstörung des Ursprünglichen haftbar macht. So daß also vielmehr zu sagen ist: wo »begriffen« wird, da wird das gegenständliche Urbild zerstört, da wird es in Stücke geschlagen, die allerdings wieder zu einem kunstvollen, aber um so mehr künstlichen Gebilde sich zusammenfügen lassen.

»So wäre denn«, sagt Lask an einer Stelle seines Nachlasses und noch ganz im Sinne seines Objektivismus, »die theoretische Sphäre weit herrlicher, wenn die Subjektivität nicht daran genagt hätte.« Diese »Herrlichkeit« der Objektivität besteht dann eben in ihrer ungetrübten und unangetasteten Klarheit, in der sie an sich dasteht und auch nur einem unmittelbar das Unmittelbare und Ursprüngliche erlebenden oder schauenden Erkennen sich zeigt [1]).

Als die »Stücke« jedoch, in welche das gegenständliche Sein beim nicht-unmittelbar-urbildlichen Erkennen zerschlagen wird, fungieren bei Lask die Begriffe der theoretischen Form oder Kategorie und des Inhalts oder Kategorienmaterials. Jedes urbildliche Sinngebilde ist daher ein Mischgebilde aus diesen beiden, heterogenen Welten angehörenden Gegenstandselementen, und die platonische Scheidung des vermeintlich einheitlichen Seins in den mundus intelligibilis und sensibilis tritt hiernach als die Scheidung in das Reich der Formen einerseits und in das des leibhaftig Wirklichen andererseits als des Inhaltes der Formen auf.

Lask glaubt mit Rücksicht auf diese Zwei»elementen«theorie durchaus kantisch orientiert zu sein, Kants kopernikanische Tat in ihrer ganzen Tragweite gewürdigt und mitgemacht zu haben, auch wenn er die Loslösung der Gegenstandsform vom erkennenden Sub-

1) »Erkennen = Gipfel = Verhalten, welches das All so beläßt, wie es ist. Daher Primat des Praktischen = Entstellung!« »In gewisser Hinsicht ist das Erkennen das Allerunmittelbarste.«

jekt fordert, ja, sie im Namen eines richtig verstandenen Kant fordern zu müssen glaubt. Nach seiner Auffassung — und zweifellos hat bisher niemand eine mit dem theoretischen Formbegriff verbundene, bei Kant indes nur vereinzelt angedeutete, im übrigen aber kaum systematisch verwertete Angelegenheit so scharf und einleuchtend hervorzuheben gewußt als gerade Lask — ist das für die Kategorie charakteristische Merkmal in ihrem »Hingelten« zum Material, damit also überhaupt in dem Sichentsprechen und Aufeinanderangelegtsein der Gegenstandselemente, zu erblicken, und in diesem Prägungs»hin« ist dann ein über die Subjektivität hinausliegendes, ihrer vermeintlichen Aktivität durchaus entrücktes Moment zu konstatieren, welches gerade die Objektform als eine bloße Form des Subjekts auszugeben verbietet. Die Kategorie hat demnach nicht Erkenntnis- oder Subjektform zu sein, als welche sie bei Kant dem Wortlaut nach auftritt, also nicht die Form des subjektiven (und aktiven) Erfassens oder Begreifens eines Materials, durch deren Vermittlung die Subjektivität es gleichsam einfängt und sich das an sich Fremde zu eigen macht, um es dann als »Objekt« vor sich hinzustellen, sondern vielmehr die Gegenstands- oder Objektform selbst, jenes im logischen Sachgehalt als solchem liegende, seinen Inhalt hingeltend prägende und nicht erst von der Subjektivität erborgte Klarheitsmoment, das über das Sachliche als dessen Sachlichkeits»charakter« hingegossen ist und daher zu dessen Struktur gehört — noch ehe das Erkennen sich seiner bemächtigt.

Mit diesen Bestimmungen jedoch nähert sich Lask ganz offenbar sehr viel mehr dem in der Antike allein geläufigen Begriff der Form, als er Kant Gefolgschaft leistet. Denn Kants Neuorientierung der Logik und damit der Philosophie überhaupt hängt mit seinem »Subjektivismus«, und das heißt mit Rücksicht auf den Formbegriff: mit seiner »Subjektivierung« zum mindesten der theoretischen Form aufs Engste zusammen. Gerade hierin liegt der tiefe Gegensatz Kants zur Antike begründet und wird auch nur von hier aus verständlich; indem Lask diese entscheidende Wendung übersieht, gelangt er (in seiner Logik der Philosophie) zu einer Formulierung des »kopernikanischen« Standpunktes Kants, die für diesen jedenfalls gar nicht mehr charakteristisch ist, sondern weit eher etwa für die aristotelische Logik zutrifft. Mit dieser Angelegenheit sind denn auch in der Tat alle die Schwierigkeiten verknüpft, auf die Lask im Zusammenhang mit seinen systematischen Untersuchungen allmählich stößt und die ihn, wie sich zeigen wird, zu einer tiefgreifenden Revision seines durch Kant hindurchgegangenen Platonismus, zu einer

immer deutlicher hervortretenden Annäherung an Kant, ja sogar zeitweise zu einem höchst radikalen Subjektivismus führen.

Auf jeden Fall aber gebührt dem derart interpretierten Formbegriff nach Lask die höchste Stelle in der Logik — wenn nicht in der Philosophie überhaupt. Die Kategorie ist die Urgestalt [1]), in der das Geltende auf den Plan tritt, und steht in deutlich abgrenzbarer Distanz zu allen sekundären Formbegriffen der »nachbildlichen« Sphäre. Zu einer Vielheit solcher urbildlichen Formen kommt es jedoch nur durch das jeweilige Material, das von ihnen »umschlossen« oder »betroffen« ist, und diese Zersetzung des reinen mannigfaltigkeitslosen (gleichsam »kontinuierlichen«) Geltens in eine Mannigfaltigkeit diskreter Einzelformen, deren Bedeutungsgehalt nur durch das Material verständlich zu werden vermag, »hinsichtlich« dessen sie in ihrer spezifischen Bedeutungsbelastung gelten, will Lask bekanntlich unter seinem »Differenzierungsprinzip« verstanden wissen. In ihm kommt gerade das Motiv zur völligen Loslösung des urbildlichen Formbegriffs oder der Kategorie vom theoretischen Subjekt zu deutlichstem Ausdruck: es handelt sich dabei nicht mehr, wie bei Kant, um die letzten Endes glückliche Tatsache einer Angepaßtheit des Verstandes zur Sinnlichkeit, sondern um eine zwischen dem Seienden und dem Geltenden »an sich« bestehende Korrespondenz und damit um eine j e n s e i t s der Subjektssphäre sich abspielende Angelegenheit der Bedeutungsdifferenzierung. So daß es also nicht mehr (kantisch) lauten darf: so viele Formen oder Funktionen des Verstandes, so viele Gegenständlichkeiten der Erkenntnis, sondern: so viel verschiedengeartetes Material, so viele Formen dieses Materials — noch »vor« allem Erkennen. Und Erkennen selbst als ursprüngliches kontemplativ-theoretisches Verhalten heißt dann von hier aus: das All der Gegenstände ohne jeden subjektiven Eingriff und damit ohne jegliche subjektive Zutat »so belassen, wie es in Wahrheit dasteht«. Und auch dies ist, genau besehen, eine echt aristotelische Bestimmung.

Wird aber dann nicht durch die Forderung, Alles und Jegliches, was es da leibhaftig gibt und wie verschieden geartet es auch sein möge, habe »an sich« in urbildlich-logischer Form zu stehen; wird nicht durch diese »Panarchie« des Logos das Universum in lauter theoretischen Sachgehalt verwandelt, so daß das von Hause aus Nicht-Sachliche, das daher auch als solches, gerade wenn es nicht chaotisch amorph sein sollte, jedenfalls nicht als von t h e o r e t i s c h e r Form umschlossen gedacht werden darf, theoretisch illegitim

1) »Kategorie = Urform, wenn nicht einzige Gehaltsform.«

zu bleiben verurteilt ist? Hat in dieser Welt des Objektivismus noch dasjenige eine theoretisch zu rechtfertigende Stelle, was nicht darin aufgeht, »Nur«-Objekt möglichen Erkennens zu sein, was also seinem ursprünglichen Wesen nach gar nicht als gegenständlicher oder unpersönlicher Sachgehalt interpretiert werden darf? Denn schon innerhalb der theoretischen Region selbst gibt es ein Etwas, das zu dem transpersonalen Wahrheitswert doch irgendwie in Gegensatz zu bringen ist, nämlich das ihn erlebende oder unmittelbar in ihm lebende Subjekt, und dieses ist in seiner Rolle gerade als Subjekt zweifellos doch nicht selbst transsubjektiver, von kontemplativ-theoretischer Form umschlossener Sachgehalt, als Wahrheitserlebnis doch nicht selbst erlebte Wahrheit, als deren Schauplatz doch nicht selbst das Geschaute — kurz, es kann nicht selbst und »an sich« Objekt unter Objekten sein, sondern ist vielmehr ursprünglich als dasjenige anzusehen, dem objektiver Sinngehalt »entgegen« — gilt.

Hinsichtlich dieses Subjekts also, das Lask (in der Logik der Philosophie) »Erlebensrealität« oder -»tatsächlichkeit« nennt, ist zu fragen, wie es in dieser Welt des Objektivismus »möglich« sein könne. Denn als Erlebens»realität« liegt es ganz offenbar in der Fläche des leibhaftig Seienden, also im mundus sensibilis, von dessen ursprünglicher und ausdrücklich metasubjektiver »Bezogenheit« auf die Welt der Formen oder den mundus intelligibilis gemäß dem Differenzierungsprinzip gar keine Ausnahme verstattet werden darf. Besteht jene Korrespondenz zu Recht, dann ist auch die sogenannte Erlebensrealität als »Realität« Kategorienmaterial, hat also an sich in urbildlich-logischer Form zu stehen und ist dann Objekt wie jedes beliebige andere Stück der Wirklichkeit, ist selbst entgegengeltender Sachgehalt und damit prinzipiell nicht mehr dasjenige Etwas, dem dieser entgegengilt, also nicht kontemplatives »Leben« im theoretisch Unlebendigen. M. a. W.: in dieser von urbildlich-logischem Formgehalt unerbittlich und ausnahmslos durchherrschten Welt gegenständlichen Seins oder transsubjektiven Sinnes gibt es von Rechts wegen kein »Subjekt« und somit auch kein Erkennen dieses Sinnes. Die »Erlebens«realität ist unvermeidlich und an sich »Realität«, sobald einmal die Bedeutungsdifferenzierung und damit das In-Form-Stehen alles Realen als eine ausdrücklich metasubjektive, von subjektivem Auffassen und In-Form-Stellen des Materials durchaus unabhängige Angelegenheit hingestellt worden ist. — Hierin bestand — aus sachlichen Gründen muß es erwähnt werden — mein gegen Lasks Standpunkt in Gesprächen mit ihm vornehmlich geltend

gemachtes Gegenargument, und er hat sich ihm auf die Dauer nicht verschlossen. Auch aus seinem Nachlasse läßt sich das ersehen; das Problem der Subjektivität und damit im Zusammenhang des »unmittelbaren Lebens« überhaupt in Werten rückt zunehmend in den Vordergrund.

Noch ganz dem Geiste seines Objektivismus entspricht eine Unterscheidung, die er innerhalb des mundus sensibilis trifft und die geeignet sein soll, die Subjektivität als kontemplatives »Leben« im theoretischen Sinngehalt verständlich zu machen, die Unterscheidung nämlich des leibhaftig Seienden danach, ob es als »Material« oder als »Substrat« des Geltungsgehaltes fungiert [1]). Alles »Wirkliche« ist demnach allerdings Gegenstandsmaterial, d. h. es hat an sich in logischer Form zu stehen; aber es gibt einen Bezirk des Wirklichen, das ursprünglich nicht dazu ausersehen sein kann, von geltendem Formgehalt der Sachlichkeit umschlossen oder betroffen zu werden, sondern das die ausgezeichnete Sonderbarkeit besitzt, durch ihn auch bloß »berührt« werden zu können. Ein solches Berührungsphänomen tritt somit nicht in dem Hingelten der Kategorie zum »Material«, also in dieser subjektjenseitig sich abspielenden Korrespondenz der beiden, sondern in dem Entgegengelten des Objekts zum Erleben oder zu dem »Substrate« zutage, welches die Voraussetzung der Realisierung der Wahrheit im Erkennen bildet. Erkennen heißt somit: durch entgegengeltenden Wahrheitsgehalt »berührt« werden, und das Substrat dieser Berührbarkeit ist das sogenannte »Subjekt«.

Sofern daher leibhaftig Wirkliches durch Geltungsgehalt weder berührt noch überhaupt berührbar ist, ist es prinzipiell nicht dazu berufen, als Substrat der Berührung oder als im transsubjektiven Gehalt lebendes Subjekt zu fungieren, sondern ist prädestiniertes Objektsmaterial. Sofern es aber die Rolle eines durch das Entgegengeltende berührbaren Substrates zu spielen vermag, ist es ursprünglich nicht dazu ausersehen, Objekt, d. h. eben »Nur«-Objekt möglichen Erkennens zu sein, sondern es ist das Erkennende selbst. Alle sogenannte Erlebensrealität ist von dieser bevorzugten Art des Wirklichen: infolge seiner »Berührtheit« durch Geltungsgehalt ist

1) »Das Sinnliche, soweit es als Subjekt in Betracht kommt = Substrat; Subjekt als solches nicht Material.« »Subjekt ja auch Substrat beim Erkennen.« »Aus Unsinnlichem und Sinnlichem (a) Substrat, b) Material) = alle Wertgebiete.« »Letzte Motive des dualistischen Gesamtbildes: Nichtsinnliches auf der einen Seite; sinnlicher Lebensstoff a) als Substrat, b) als Material auf der anderen Seite: aus beiden zerspalten und ergeben sich alle Wertgebiete.«

es des Schicksals enthoben, an sich und ursprünglich als Objekt in urbildlich-logischer Form zu stehen. Der mundus sensibilis spaltet sich demnach in zwei Bezirke, deren einer geborenes Material des hingeltenden, deren anderer geborenes Substrat der Berührbarkeit durch entgegengeltenden theoretischen Wertgehalt ist. Der erste ist ein kategorial umschlossenes Bestandstück der unlebendigen, unpersönlichen Objektivität, in dem zweiten liegt das ursprünglich nichtobjektive, durch die Objektivität nur berührte Substrat, die lebendige Subjektivität.

So andeutungshaft diese Unterscheidung im Grunde auch sein (und geblieben sein) mag, so ist doch durch sie der philosophisch bedeutsame Grundgedanke einer ursprünglichen Korrespondenz zwischen den beiden Welten des Intelligibeln und des Sensibeln auch bei diesem Phänomen der bloßen Berührtheit des Erlebens durch das werthafte Gegenüber entschieden gewahrt. Das kontemplativ-theoretische Leben hat folglich nicht daher seinen eigentümlichen »Sinn«, weil es L e b e n , sondern weil es unmittelbares Leben i n W e r t e n und um ihretwillen ist, die zu realisieren es berufen ist. Somit bleibt auch unter Zugrundelegung dieser neuen Bestimmungen des Erkenntnisbegriffes das Erkennen ein komplexes, aus einem geltungsfremden und einem geltenden Faktor — der sich daher auch von dem Realisierungssubstrat reinlich »ablösen« läßt — zusammengesetztes Gebilde. Vom transsubjektiven Werte her strahlt also auf das durch ihn berührte Erleben der Wertcharakter zurück, verleiht ihm die spezifische Bedeutung der »kontemplativ-theoretischen« Subjektivität, ihm, das an sich selbst genommen und abgesehen von dieser seiner Substratstellung geltungsfremde Wirklichkeitsmasse ist. — Gilt dann nicht auch das Gleiche für jegliche Art des subjektiven Verhaltens, also für jede Art unmittelbaren Lebens überhaupt in Werten?

Da das ästhetische Verhalten zweifellos ebenfalls kontemplativ ist [1]), das religiöse zum mindesten einen kontemplativen Einschlag aufweist, läßt Lask diese beiden Arten des Verhaltens zunächst außer Betracht, um sich dem »praktischen« Willensverhalten zuzuwenden. An ihm muß sich das, worauf es ankommt, offenbar am reinsten studieren lassen, da es zum kontemplativen Verhalten ja geradezu in Gegensatz zu bringen ist. Denn es beläßt nicht, wie jenes, das All so, wie es in Wahrheit dasteht, sondern greift aktiv in seinen Bestand, ihn umgestaltend, ein. »Praktisches« Verhalten

---

1) »Wissenschaft und Kunst nicht Handeln, sondern bloß Abbilden; besser: abbildliches Objekt haben.«

im weitesten Sinne ist somit ein unmittelbares Leben im Nicht-Losgelösten oder Loslösbaren, im Nicht-Abgedrängten, in Lebensferne Gerückten und damit jedem umformenden Eingriff Entrückten, sondern unmittelbares Leben im Leibhaftigen selbst [1]).

Aber auch hier darf nicht jede Willensäußerung, jedes Eingreifen und Umgestalten, also überhaupt jegliches leibhaftige Leben im Leibhaftigen als »sittlich« ausgezeichnet werden, sondern nur ein solches, das mehr ist als wertunbekümmertes Dahinleben, das also um eines objektiv gültigen Wertes willen, den es durch die schaffende Tat zu realisieren gilt, stattfindet. Auf welche Weise man nun auch immer diesen bestimmen möge, so geht doch aus jeder derartigen Zwecksetzung unzweideutig hervor, daß auch das praktische Willensverhalten sich gegenüber eine »Norm« hat [2]), daß also auch hier eine »Berührung« des wirklichen, an sich selbst sinnfremden Willenslebens mit unwirklichen Werten vorzuliegen hat.

Beachtet man dies, dann zeigt sich in der Tat, daß von den verschiedenen Werten her und nur von ihnen her jegliche Art sinnerfüllten Lebens verständlich zu machen ist. Nur in ihnen ist daher auch das höchste Einteilungsprinzip der Philosophie zu finden, und alle Philosophie, die sich selbst versteht, hat daher »W e r t-Philosophie« zu sein. Als grundlegende Einteilung ist demnach die in kontemplative und praktische Region anzusehen, je nachdem die Werte, die deren Charakter bestimmen, transpersonal (kontemplativ) oder personal (praktisch) sind.

* * *

Aber sieht man nicht gerade am tiefsten Wesen des sogenannten »autonomen« Willenslebens durchaus vorbei, wenn man es durch irgendeine »objektive« Zwecksetzung bestimmt sein läßt? Selbstverständlich ist der »gute« Wille unabhängig zu denken von der Mannigfaltigkeit des Materials, das er zu gestalten strebt, wie auch von dem Erfolge, der ihm hierbei beschieden sein mag. Aber man muß noch weiter gehen: er ist auch unabhängig zu machen von jeder »Norm«, die er anzuerkennen und die ihm daher objektiv gegenüberzustehen hätte, also von jeder Bindung durch T r a n s-

1) »Wissenschaft und Kunst auf der einen Seite. Bei allem anderen handelt es sich um Fleisch und Blut, Eingreifen in Sinnlichkeit.« »Personale und kontemplative Subjektivität unterscheiden sich so, daß sich bei letzterer ein Objekt loslöst, bei ersterer nicht.«

2) »Theoretisch-Praktisch = Abgedrängt-Leben; aber auch sittliches Verhalten verlangt entgegengeltende Norm, also Transsubjektives.« »Praktisches Verhalten aufgebaut auf Erkennen.«

personales. Denn durch sein objektives »Gegenüber« wird ja doch gerade das kontemplative Verhalten ausgezeichnet, das deshalb »Leistung«[1]) genannt wird. Der richtig verstandene »gute Wille« ist vielmehr und im Gegensatze zu dem passiven Hinnehmen, durch welches das Erkennen ausgezeichnet ist, selbstherrlich, autark[2]): aller »Wert« — sofern man diesen Begriff hier überhaupt verwenden darf — ruht auf ihm selbst, auf dieser seiner Art unmittelbar persönlichen, d. h. gerade nichtsachlichen Lebens[3]). Denn nur dann läßt sich der grundlegende Unterschied zwischen dem praktischen und dem kontemplativen Leben herausarbeiten, wenn man eingesehen hat, daß jenes an sich selbst (wie man zu sagen pflegt) Wert und »Würde« besitzt, während bei diesem aller Wert, auf den es ankommt, im Objekte eingeschlossen ruht. Hier liegt der »Sinn« des Lebens in der unpersönlichen Sache, um derentwillen gelebt wird (ein »sachliches« Leben), dort im Leben selbst (als einem »persönlichen«).

Was dem derart gefaßten guten Willen gegenüber dann jeweils als »Material der Pflicht« anzusehen ist, ist eine sekundäre Frage. Das unmittelbar personale Leben ist nicht ohne weiteres »soziales« Leben, und überhaupt ist jedes mögliche Willensobjekt nur als Pseudoobjekt, als Objekt im uneigentlichen Sinne zu verstehen[4]). In der personal-praktischen Region gibt es die Begriffe des »Subjekts« und »Objekts« nicht mehr in der strengen Bedeutung, in der sie für die transpersonal-kontemplative Region konstituierend sind. So ist z. B. der Mensch für den seine Menschenwürde Achtenden ein »Objekt«, das an sich nicht unpersönlicher Sachgehalt, sondern gerade persönliches Leben ist[5]).

Personal-praktisches Leben ist daher von hier aus unmittel-

1) »Das Gemeinsame alles Leistens = nicht in sich ruhen, sondern um eines anderen willen, im Gegensatz zu den in sich ruhenden Verhaltenswerten.«

2) »Praktische Region = rein auf sich selbst gestellte Subjektsangelegenheit im unmittelbar Nichtabgedrängten. Der personale Wert hier alles und das Einzige. Subjektsseite nicht bloßes Gefäß, sondern als darüber hinaus hinzutretende Willensaktivität.«

3) »„Leben" als Ausdruck für praktisch-personale Region völlig adäquat, weil hier ja Wert = Verhalten, Erleben, Leben.«

4) »„Praktisches" Handeln so genannt von den Objekten her, nicht von der Gesinnung her; Objekte dabei nur im »funktionellen« Sinne.«

5) »Praktische Region in der Wurzel zusammenhängend mit unmittelbarem Leben. Daraus folgt, daß Objekt des personalen Verhaltens niemals bloßer Gegenstands- oder Sachgehalt sein kann! Denn genügt nicht für praktische Region, daß Verhalten = Leben, sondern muß hinzukommen, daß Fühlung mit Leben nicht unterbrochen.«

bares Leben im Unmittelbaren, zwischen welches und sein »Objekt« sich daher nichts Vermittelndes, d. h. nichts Sachliches, Formartig-Unsinnliches, dazwischendrängt, ein unmittelbares Leben also von Person zu Person [1]), das von einer an transpersonalen Werten orientierten Philosophie als etwas bloß »Subjektives« gebrandmarkt zu werden pflegt [2]).

Um diese fälschende Hineintragung eines Transpersonalen in die durch und durch personale Region der Unmittelbarkeit daher zu vermeiden, ist sogar zu sagen: die praktische Region ist überhaupt keine Wertregion [3]) im Sinne einer Unsinnlichkeitsregion, in ihr hat daher auch von »Form« — Form ist ja nur Gehaltsform, also Kategorie! — keine Rede zu sein [4]).

Dies selbstherrlich-unmittelbare Leben ist also an sich genommen zusammenhanglos, ohne »Sinn« und »Geschichte« [5]), und daher unsystematisierbar angesichts seiner unübersehbaren Lebensfülle [6]). Und da sein vermeintlicher »Wert« nicht von einem transpersonal Geltenden erborgt sein kann, wie dies beim kontemplativen Verhalten zweifellos der Fall ist — muß da nicht auch jeder Gedanke daran aufgegeben werden, daß es, vergleichbar der theoretischen Subjektivität, »berührt« werde von Unsinnlichem, also als »Substrat« aufzufassen ist und damit noch immerhin in den Dualismus eingespannt bleibt, welcher in dem Phänomen der Berührung

1) »Grundeinteilung gar nicht in personal und sachlich, sondern in unmittelbar-nichtunmittelbar. Alles Persönliche = unmittelbar.«

2) »Alles Subjektströmen, alle bloße Hingegebenheit wird vom Transpersonalismus als etwas Subjektives herabgedrückt.« »Solange man im Dualismus verharrt, muß alles Subjektive und Personale unerlöst ins Sinnliche fallen, muß alles Wertartige transsubjektiv und transpersonal bleiben.«

3) »Ad ganze personale Region ist zu sagen, daß nur = Verhaltens-, also noch gar keine Wertangelegenheit. Alle personalen Werte ja immer nur = Tatsache einer Hingabe.«

4) »Im personalen Gebiet gibt es keine Form, auch keine unwirklichen Sinngebilde, die ja nur vom kontemplativen Verhalten ablösbar sind.«

5) »Unmittelbares Leben = Sichnichtobjektivieren in festhaltbarer Leistung. Das gänzlich Zusammenhanglose und Sporadische, das, was keine Geschichte hat, ist das unmittelbare Leben („Kultur" im Gegensatz dazu).« »Die wirklichen Lebenszusammenhänge nicht = Sinnzusammenhänge. Nur für kontemplativen Blick wird es „Sinn".« »Daß nichts sich loslöst vom Verfließenden, darauf kommt es an. Kultur = nur der objektive Geist.«

6) »Gibt es nicht Sinn des Lebens, der Polemik gegen System rechtfertigt, das in der Tat unausschöpfbar? Dann hilft aber auch keine Intuition!« »Das absolut kontinuierliche Leben auch da, wo keinerlei spezialistisches Verhalten. Bei allem anderen doch irgendwie Herausschneidungen.«

zwischen dem mundus intelligibilis und sensibilis zum Ausdruck kommt [1]?

Praktische Philosophie ist also auf jeden Fall Philosophie des Lebens, und von hier aus läßt sich nun der Unterschied zwischen praktisch-personalem und kontemplativem Leben derart und in Schärfe kennzeichnen, daß man allein das personal-praktische »aktiv« zu nennen hat. Die »Passivität« des kontemplativen Lebens stellt sich dann als unpersönliches Leben in unlebendigem Sinn dar, als ein »Stillstand« und »Angehaltensein« des Subjektströmens; die theoretische Subjektivität ist »erstorbene« Subjektivität, bloße »Sachstätte«, bloßes »Gefäß«. »Leisten« ist daher so viel wie unlebendig sein und somit ein Kriterium des Nicht-Praktischen.

Aus dieser Bestimmung geht dann hervor, daß die kontemplative oder sachliche Subjektivität in das personale Leben eingebettet sein muß, dessen Stillstand sie ja bedeutet [2]. Dann läßt sich von hier aus das unmittelbare Leben als eigentliches oder ursprüngliches Leben auch als »natürliches«, das kontemplative Leben als nicht-ursprüngliches, »nachträgliches« Leben kennzeichnen. Die theoretische Region verdankt somit ihr Dasein dem »starren Blick« der Subjektivität [3], ist also als eine »künstliche« Region anzusehen, so daß sich sogar die Frage erheben läßt, ob nicht als Einteilungsprinzip der Philosophie auch die Begriffe nichtkünstlich-künstlich zu gelten haben [4].

Unter dieser Voraussetzung bleibt dann nur noch ein Schritt zu tun übrig: der, die »Sachlichkeit« des Theoretischen nicht mehr auf Rechnung der abdrängenden Form, sondern des unlebendigen Verhaltens selbst zu setzen [5], und dann ist als höchstes Einteilungsprinzip der Philosophie das subjektive Verhalten je nach seinen verschiedenen Arten und Weisen anzusehen [6]. Und wenn das unmittel-

---

1) »Ist bei unmittelbarem Leben auch Fleisch und Blut bloß Substrat, oder führt dies zu Vordualistischem?«

2) »Leisten = in der Region des wirklichen Lebens.« »Bei dieser Einteilung dann aber das Mißliche, daß sachliches Verhalten im tätigen Leben wurzelte.«

3) »Subjektivität schafft durch ihren starren Blick künstliche Gebilde, die nicht selbst Leben sind. Also obwohl Subjektivität dahinter, so dennoch nicht „Leben".«

4) »Der oberste Gegensatz zweifellos der von künstlich (kontemplativ) und nichtkünstlich (praktisch). Das Künstliche = transpersonal-sachlich, in dem Nichtkünstlichen zweifellos die eine Seite Erlebenszentrum, also personal.«

5) »Sachlichkeit des Theoretischen nicht durch Kategorie, sondern durch unlebendiges Verhalten, und erst Sinn wäre das Versachlichte.« »Unpersönlichkeit des theoretischen Objekts erzeugt durch die Kategorie; muß aber nicht doch das Unpersönliche und Unlebendige ins Verhalten geschoben werden?«

6) »Teilt man nach Verhalten ein, so eben Haupteinteilung Leben — Leisten.

bare lebendige Leben im Mittelpunkte der Philosophie zu stehen hat, dann hat auch das »Leisten« in Wahrheit nicht der Sache, sondern im Umweg über sie dem — Leben zu dienen [1]).

* * *

Damit ist aber Lask, von dem Problem des »praktischen« Verhaltens ausgehend, das als »unmittelbares Leben« charakterisiert wird, unvermerkt und ohne daß es zu klaren (und dann vielleicht weittragenderen) Scheidungen kommt, zu Erwägungen gelangt, die ihm einen vor-, ja sogar antidualistischen und damit in letzter Instanz nur noch metaphysisch zu interpretierenden Lebensbegriff wenigstens als diskutabel erscheinen lassen. Als solcher ist er aber zugleich auch überspezialistisch, d. h. das unmittelbare Leben ist als solches weder sinnvoll kontemplatives noch auch praktisch-aktives Leben, und gerade die Besinnung hierauf scheint Lask dazu geführt zu haben, den Begriff dieses sowohl vordualistischen wie überspezialistischen Lebens zurückzustellen, wenn nicht gänzlich auszuschalten.

Es wird daher das Problem des praktischen Willenslebens erneut aufgenommen, und wenn es auch als »unmittelbares Leben« sei es von Person zu Person, sei es von Person zur Umwelt (als einem »erweiterten personalen Substrat«) gekennzeichnet wird, so wird andererseits auf die Feststellung Wert gelegt, daß es sich dabei um ein praktisches »Eingreifen« von der Art handelt, daß dadurch die Welt »Gestalt« gewinnt oder daß in ihr »Güter« erzeugt werden, die, auch wenn sie letzthin dem Leben selbst zu dienen haben, eben eine »sittliche« Gestaltung oder Durchdringung der Welt bedeuten. Umgekehrt ist dann auch nur dann ein unmittelbar in den sinnlichen Bestand der Welt eingreifender Wille »gut« zu nennen, wenn er sich deren sittliche Durchdringung zur Pflicht macht, und dem daher mit Rücksicht darauf nicht erst nachträglich und nur für den theoretischen Blick ein spezifischer »Sinn« zuzukommen hat.

Für dieses Verhalten also hat die Welt noch keine Form und somit auch keine (theoretisch) anzuerkennende Geltung; sondern sie ist ursprünglich amorphes Material der Pflicht oder ein »Substrat«,

Leisten = sachliche Subjektivität, die von der personalen verschiedene Hingabe an objektives Werk.« »Leben — Leisten = zwei Arten des Lebens, der Subjektivität.«

1) »Wenn überall lebendiges Leben, dann Leisten nicht für unpersönliche Sache, sondern für das Leben. Wird also geleistet für ein Leisten, nicht um einer unlebendigen Sache willen.«

welches Gestalt oder Form allererst erhalten soll [1]. »Form« ist hierbei nicht einfach ein anderes Wort für Gestalt, sondern der Begriff einer in diesem Zusammenhang zum ersten Male auftauchenden Form von ganz spezifischer Bedeutung und Mission: durch sie wird das Objekt nicht in Lebensferne gerückt, wie durch die kontemplativ-theoretische Form oder Kategorie, sondern sie ist als die Form jener Güter anzusehen, welche das praktische Verhalten erzeugt, indem es das amorphe Lebenssubstrat sittlich durchdringt und ihm Gestalt verleiht. Diese Form der sittlichen Durchdringung der Welt muß daher von der Form ihrer theoretischen Vergegenständlichung aufs schärfste unterschieden werden, obgleich sie andererseits ebenfalls jenes »Hin« zum Material aufweisen muß, wenn sie mit Recht und in strengem Sinne »Form« zu nennen ist.

Somit ist auch diese spezifisch »ethische« Form im mundus intelligibilis zu suchen als ein ganz bestimmtes Differenzierungsprodukt [2]. Bedeutungsbestimmend für sie ist aber nicht das »Material« der Pflicht, sondern das pflichtmäßige unmittelbar praktische Leben oder sittliche Gestalten selbst und als solches. Durch es wird aus dem Bereiche des unsinnlich Geltenden dieser spezifisch ethische Formgehalt hervorgelockt, die Form des sittlichen »Durchdringens« also des Materials, im Gegensatz zur Form des theoretischen »Umschließens«. Als solche ist sie an das unmittelbar personale Leben selbst gebunden als die Form, vermittelst deren es die praktische Sphäre hervorbringt.

Damit aber ist der Dualismus, das ursprünglich zwischen dem mundus intelligibilis und sensibilis bestehende Urverhältnis, das vorübergehend einem monistisch gefaßten Lebensbegriffe aufgeopfert werden zu müssen schien, wieder in seine alten Rechte eingesetzt [3]. Denn aus ihm entspringt ein neuer Formbegriff des »Durchdringens«, so daß es nicht mehr angeht, die »umschließende« Form oder die Kategorie als die Urgestalt, ja als die einzige Gestalt des Geltenden anzusehen. Und damit im Zusammenhang wird — ein

1) »Nicht die ungeminderte Mannigfaltigkeit, sondern die Unmittelbarkeit, der amorphe Zustand, ist das Wesentliche für das Leben.«

2) »Ganze personale Region hängt also ab und zusammen mit dem einen Urverhältnis, mit dem eigentümlichen Realisierungs- und Verzeitlichungsmoment, das eben stets durch die Subjektivität hindurch geschieht.« »Das Ethische als solches nur differenziert durch Verhalten.« »Das übersinnliche Moment wird zum Praktischen, wenn es das praktische Verhalten anreizt.«

3) »Auch bei unmittelbarem Leben durch Bedeutungsdifferenzierungslehre Dualismus aufrechterhalten (gegen metaphysisch überdualistischen Lebensbegriff).«

systematisch doch höchst bedeutungsvoller Gedanke — das Differenzierungsprinzip, das zunächst (in der Logik der Philosophie) auf die theoretische Sphäre eingeschränkt bleibt, für die Philosophie überhaupt in Anspruch genommen und über alle Gebiete ausgedehnt und fruchtbar gemacht, in denen von »Wert« oder »Sinn« irgendwie die Rede zu sein hat [1]). Es gibt somit zwei Formprägungen, deren Gemeinsames in ihrem Hinsichtlichkeitscharakter besteht [2]).

Es hat infolgedessen auch und erst recht für die theoretische Sphäre dabei zu bleiben, daß der Charakter der »Sachlichkeit« des Theoretischen nicht auf Rechnung des unlebendigen Verhaltens [3]), sondern der das Material umschließenden Form [4]) zu setzen ist, und nur durch sie, durch ihre spezifische Mission, wird der Unterschied zwischen der theoretischen und der praktischen Sphäre deutlich und begründbar [5]). Desgleichen hat dann auch in der kontemplativ-ästhetischen Region von Form, und zwar von »umschließender« Form, die Rede zu sein. Also liegt es am Formgehalt und seiner spezifischen Bedeutung, wenn es unpersönlich-kontemplative und persönlich-praktische Gebiete geben soll, und nicht bloß am Verhalten. Wenn die Welt ethisch durchdrungen wird, so treibt dabei diejenige Formart ihr Wesen, vermittelst deren die ethische Subjektivität ihr Material ergreift und gestaltet. Dieselbe Welt aber steht gegenständlich — und so jedem Eingriff entrückt — da, wenn

1) »Gemeinsam dem autonomen Willen und allem sonstigen unmittelbaren Leben: daß es wertberührt.«

2) »Das Gemeinsame beider Formarten = das Prägungshin, das Gegenglied.« (Anfang 1914 äußerte Lask mir gegenüber wiederholt seine Absicht, über die Unterscheidung dieser beiden Formarten, die er für grundlegend hielt, einen Aufsatz im Logos etwa unter dem Titel: Kontemplation und Leben zu veröffentlichen. Bald darauf erschien in den Kantstudien eine Abhandlung [»Logische und ethische Geltung«], in der Rickert, wenn auch auf anderem Wege und ohne von Lasks Gedanken und Absichten auch nur das geringste zu ahnen, zu derselben Unterscheidung kommt. Lask war daraufhin zunächst nicht zu bewegen, seinen geplanten Aufsatz auszuführen und zu veröffentlichen; viel eher zeigte er sich zu einem Aufsatz über das »System der Wissenschaften« geneigt, obwohl er meinte, daß seine Gedanken hierüber noch lange nicht abgeschlossen seien und daß er daher an dessen Abfassung vor Herbst 1914 etwa nicht denken könne.)

3) »Personal-transpersonal; von da alles Uebrige; dagegen nicht einteilen nach V e r h a l t e n.«

4) »Das Abgedrängtwerden liegt also im formartigen Hingelten, nicht im kontemplativen Verhalten.« »Transpersonales also auf Form zurückzuführen.« »Das Eigentümliche der Sachgehaltssphäre liegt also in der Entrückung durch transpersonale Form.«

5) »Auch im urbildlichen Erkennen stets etwas umschließendes und abschließendes Transpersonales; sonst ja kein Unterschied zum unmittelbaren Leben.«

das Material durch kontemplativen Formgehalt lediglich umschlossen wird.

Dann aber ergibt sich als entscheidende Konsequenz: es geht nicht an, daß für die Spezifizierung des Unsinnlichen in dem einen Falle das Material (als Kategorienmaterial), in dem anderen jedoch das Substrat (das lebendige Verhalten) als bedeutungsbestimmend fungiere. Vielmehr darf, wenn das Differenzierungsprinzip als entscheidend für die Struktur der verschiedenen Gebiete angesehen und somit über sie alle als sie umfassend und beherrschend ausgedehnt werden muß, als bedeutungsbestimmendes Moment nur einerlei Geltungsfremdes in Betracht kommen: das Leben selbst in seinen verschiedenen Arten und Weisen der Aktualität. Das heißt so viel als: der mundus sensibilis, sofern er das bedeutungsbestimmende Moment für spezifische Formarten abzugeben berufen ist, ist der Inbegriff des unmittelbaren Lebens überhaupt.

Teilt man demnach die Gebiete in praktisch-personale und nichtpraktisch-transpersonale ein, so geht man von dem spezifischen Formbegriff aus, der sie in ihrer Bedeutung bestimmt; teilt man dagegen nach den Verhaltensweisen ein, so ist man am Leben orientiert, das sie hervorbringt; aber erst beide Einteilungsprinzipien zusammengenommen machen die ganze Wahrheit aus, weil beide nur wechselweise verständlich und legitimierbar sind [1]). Der höchste Begriff der Philosophie ist daher weder der Wert-(Form-)begriff, noch der Lebensbegriff: Wertphilosophie läßt sich nicht treiben ohne den Lebensbegriff, Lebensphilosophie nicht ohne den Wertbegriff. Und wie zwischen den verschiedenen Formen, so besteht auch zwischen den verschiedenen Verhaltensweisen keinerlei »Priorität« [2]).

Wird aber einmal zugestanden, daß als bedeutungsbestimmend für verschiedenen Formgehalt das Leben selbst zu fungieren habe, dann läßt sich die Auffassung nicht weiterhin vertreten, das Theoretische bestehe »an sich«. Vielmehr muß auch es von der Subjektivität abhängig gemacht werden, weil ja die »umschließende« Form als die durch das sachliche Verhalten aus dem Unsinnlichen überhaupt hervorgerufene Form anzusehen ist. Die Gegenstände

1) »Einteilung = in Wert und in Verhalten zu Wert. Wert dabei formartig unsinnlich oder übersinnlich, also nicht von dieser Welt, folglich m u ß auch außerhalb des Lebens. Erst wenn bei Hingabe verweilen, kommen zu dieser Welt und Leben. „Diese Welt" = bloß das nackte Sinnliche. Wert = nichtsinnliches Jenseits des Lebens.«

2) »Tendenz: n i c h t Primat des Praktischen, n i c h t des Theoretischen; denn jedem Verhalten verschiedene Welten zugewiesen.«

haben sich also in der Tat um das Subjekt, um die an das Subjekt gebundene Form des theoretischen »Ergreifens«, zu »drehen«. Alle Verselbständigung des Objekts ist daher »künstlich«[1]). Von hier aus gewinnt sogar die kantische Einteilung nach »Seelenvermögen« einen verständlichen Sinn[2]).

Die theoretische Sphäre, als Sphäre unlebendigen Sachgehalts, ist somit eine bloße Schattenwelt, und das Wesentliche ist dabei, daß die Subjektivität es ist, welche sie hervorbringt. Anstatt des »Betroffenwerdens« des Materials durch die theoretische Form ist es daher richtiger, von seinem »Ergriffenwerden« durch die Subjektivität zu reden[3]).

»Ist nicht Formabgedrängtheit = Hindurchgegangenheit durch Subjektivität, Geformtheit durch sie? Jetzt neige ich mich ja der Ansicht zu, daß das übersinnliche Moment durch die Subjektivität hindurch zur Form w i r d. Es w i r d zur Form, wenn es kontemplativ angehalten wird.«

* * *

Es ist daher begreiflich, daß man höchste und letzte Einteilungen und Gliederungen zurückzuführen versucht hat auf Einteilung des Primitivsten, nämlich auf Einteilung der elementaren Arten des Verhaltens, der »Seelenvermögen«. Vorstellen, Wollen, Fühlen; theoretisch, praktisch, ästhetisch. Die Religion ist dabei nicht nebengeordnet, sondern übergeordnet[4]).

1) »Das kontemplative Objekt für sich selbstverständlich = künstliche Abstraktion, muß natürlich die dahinterstehende Subjektivität hinzunehmen. Insofern also Objekt = Unselbständiges, weist auf Beschauer zurück.« »Die kontemplativen Objekte etwas Künstliches, brauchen zu ihrer Existenz das Subjekt. Nicht an sich selbst, sondern lediglich ihr Material.«

2) »Ist für theoretische Region das bedeutungsbestimmende Verhalten („Vorstellen") zugrunde zu legen?« »Man braucht das bedeutungsbestimmende Moment der personalen Sphäre nicht als Wollen zu bezeichnen; es handelt sich vielmehr eben um die unvergleichbaren Unterschiede zweier A r t e n von Subjektivität.«

3) »Subjekt umklammert ein Material, es betreffend, und dieses dann als Objekt gegenüber. Sachlich erstorbene und eben deshalb abdrängende Subjektivität. Aber erstorbene Subjektivität genügt nicht; das Wesentliche ist das formartige Umklammern eines Materials.« »Form subjektivistisch auffassen und statt Betroffenwerden sagen: Ergriffenwerden.«

4) Der hier folgende Versuch einer »Einteilung« der Philosophie geht auf die spätesten Aufzeichnungen Lasks zurück; ich lege der Darstellung einen Abschnitt seiner Vorlesung vom Sommer-Semester 1914 zugrunde und halte mich so getreu als möglich an den Wortlaut, daß jeder der folgenden Sätze geradezu als Zitat aufzufassen ist.

Das ist aber nur eine Einteilung; es gibt auch eine andere, historisch sehr wirksame, zweigliedrige Einteilung: theoretisch-praktisch. Alles muß zu dem einen oder anderen Gebiet gehören; vgl. Wissen-Handeln, Schauen-Schaffen, Theorie-Praxis, Theorie-Leben, kontemplativ-aktiv. Und da Handeln zugleich ein Wollen, Eingreifen ist, so auch: Intellektualismus-Voluntarismus. Aristoteles: *φιλοσοφια θεωρητικη-πρακτικη*; Augustin (vorher Seneca): philosophia contemplativa activa. — Albertus Magnus: notitia contemplativa-practica; Thomas und Scholastik: scientia theoretica-practica. Chr. Wolff, Platner: kontemplativ-praktisch.

Wenn auch die zweigliedrige Einteilung als erschöpfend anzusehen ist, so erhebt sich die Frage, wie sich die Teile der viergliedrigen Einteilung unterbringen lassen. Drei Möglichkeiten: 1. »Theoretisch« hat in beiden Einteilungen dieselbe Bedeutung, dann ist »praktisch« in weiterem Sinne zu nehmen, nämlich Aesthetik und Religion mitumfassend. 2. »Praktisch« hat in beiden dieselbe Bedeutung, dann hat »theoretisch« einen weiteren Sinn und umfaßt auch Aesthetik und Religion. 3. Beide sind in weiterem Sinne zu nehmen, und zwar »theoretisch« für die theoretische und religiöse, »praktisch« für die praktische und ästhetische Sphäre (Aristoteles!); oder »theoretisch« umfaßt das Theoretische und Aesthetische, »praktisch« das Praktische und Religiöse. — Nirgends aber ist eine klare Antwort zu finden.

Nun glaube ich, die letzte Orientierung erfolgt durch Zweigliederung, an die erst sich weitere Unterteilungen anschließen. Die historische Einteilung in kontemplativ-aktiv ist zwar nicht die einzig mögliche, aber doch sehr tiefgehend.

Bei Aristoteles ist die »praktische« Region die des handelnden, auf die Außenwelt einwirkenden, sie umgestaltenden Lebens. Arbeit an sich selbst und an anderen; Organisation des Zusammenlebens. Also das ethisch-politisch-soziale *πρακτον ἀγαθον*: Region der durch Tun erzeugbaren Güter. Demgegenüber dann das Wesen des theoretischen Verhaltens: Versenkung in das, was allem Wirken und Wollen entrückt ist. Hingabe an das Unerschaffbare, Unwandelbare, dem tätigen Eingriff Entzogene, also an das Unantastbare: an die ewige Ordnung, das Göttliche. Gegenüber der Unruhe des Handelns die selige Ruhe des Schauens; Kontemplation ist Abkehr, Seligkeit, Ruhe. Vergleiche die aristotelische Unterscheidung: *ὀν-ἐσομενον*. *Ὀν*: das, was nicht anders sein kann, der Wirksamkeit entzogen ist; *ἐσομενον*: das, was anders sein kann, der Wirksamkeit unterworfen ist. Praktisch bedeutet bei Aristoteles zugleich »poietisch«;

folglich steht »theoretisch« auf der einen, »praktisch-poietisch« auf der anderen Seite.

Unter »theoretisch« ist somit alles zu verstehen, was der ethisch-politisch-sozialen Arbeit abgewandt und einer entrückten Region, also Außermenschlichem, Außerpraktischem, zugewandt ist. Denn auch religiöses Verhalten, sofern es eben außermenschlich und außerpraktisch ist, gehört dann zum theoretischen Verhalten. Theoretisch heißt also: alles nicht in der praktischen Wirksamkeit heimische Schauen, Kontemplation. Dadurch entsteht die Doppeldeutigkeit von »Theorie« im Sinne von Kontemplation überhaupt und von Theorie (»Wahrheit«) im engeren Sinne.

Jedoch Einwand gegen Religion als »Kontemplation«: 1. Sie ist doch persönliches Verhalten zu einem lebendigen Gott; 2. sie ist praktisch-sittlich; also muß sie zur praktisch-personalen Region gerechnet werden. Kontemplation gilt doch nur für gewisse religiöse Zustände, nicht für die Religion überhaupt und als solche. Bei Plotin ist die intellektuelle Anschauung doch Zustand der Ekstase; ferner vor allem: kampflose Erfüllung, Vollendung der Einheit mit Gott; keine Trennung, Fremdheit, Erlösungssehnsucht mehr. So auch bei Augustin durch viele Stufen des Aufstieges hindurch vollendeter Endzustand. Also religiöses Leben überhaupt keineswegs gleichbedeutend mit Kontemplation; vielmehr nur Kontemplation das Verhalten, das wegen seiner Ruhe und Seligkeit in der Tat Verwandtschaft mit dem spezifisch theoretischen Verhalten zeigt. In Wahrheit ist es davon durch eine Kluft geschieden. So Plotin: es handelt sich ausdrücklich nicht um ein bloßes Wissen vom Göttlichen, sondern um wirkliche »Berührung«, unmittelbare Erfahrung seiner Gegenwart. Auch in Patristik und Scholastik handelt es sich um Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott. »Fides non est habitus speculativus . . .« (Duns Scotus).

Es ist also zuzugeben, daß das Kontemplativ-Mystische nur eine bestimmte Art des religiösen Verhaltens darstellt, das am meisten vergleichbar mit dem spezifisch theoretischen Verhalten, aber streng genommen doch nicht intellektuell ist. »Kontemplation« reicht also zweifellos weiter als das intellektuell Theoretische.

Aber wenn man einmal das religiöse Verhalten als kontemplativ bezeichnet, dann steht das praktische Verhalten ihm gegenüber, ist auf sich selbst gestellt, unabhängig vom Religiösen. »Praktisch«-tätige Religiosität (soziale Liebestätigkeit) ist dann eben nicht bloß praktisch, sondern in den Dienst des Religiösen gestellt. Das Praktische als solches, das bloß Praktische,

ist nicht religiös, das Religiöse nicht bloß praktisch. Die praktische Region besteht dann im Leben und Zusammenleben der sittlichen Persönlichkeiten, stets mit einem Moment der Sinnlichkeit (»endliche« Person) behaftet. Dieses Ganze erscheint dann als »irdisches« Leben, als Leben der »Welt«. Von da aus ist religiöses Verhalten ein Hinneigen zum Ueberweltlichen, ein Herausbrechen aus dem ganzen Bannkreis des Praktischen.

Religion mag also einen Einschlag sittlicher Stellungnahme aufweisen, so ist doch ihr »Plus« jenseits aller Sittlichkeit, aller praktischen Lebens- und Weltgestaltung zu suchen, insofern sich die Hingabe an das Ueberweltliche als Abkehr von der ganzen praktischen Region erweist.

Obgleich aber die Religion als solche kontemplativ-überpraktisch ist, so ist doch ohne weiteres begreiflich, daß es praktische und kontemplative, weltbejahende und -verneinende, weltfreudige und -flüchtige, immanente und transzendente Religion, Weihe der Welt und Abkehr von ihr gibt, je nachdem die praktische Lebensgestaltung mehr oder weniger auf das religiöse Endziel (Heiligung des Wirklichen) bezogen ist. Bei noch so starker Heiligung der Welt jedoch bleibt: mein Reich ist nicht von dieser Welt.

Dürfen die höchsten sittlichen Werte als »weltlich« bezeichnet werden? Ja! Denn die ganze praktische Region muß vom Urwert der sittlichen Persönlichkeit abzuleiten sein als eine praktisch-personale Region. Ueberall handelt es sich um die Beziehungen von Person zu Person, selbst bis in die äußersten Organisationen des Lebens hinein; und überall handelt es sich um Sinnlichkeitsgestaltung, auch bei den höchsten und unmittelbarsten sittlichen Werten.

Der »autonome« Wille ist sinnlicher Träger entgegenkommenden Wertgehalts, wertgeprägte Sinnlichkeit; der sittliche Urwert ist also Wert einer sinnlichen Lebendigkeit.

Es hat aber weiter die personale Hingegebenheit an die unbedingte Forderung als solche einen absoluten, in sich ruhenden Wert; darin besteht die »Würde« der sittlichen Persönlichkeit, der Freiheitswert. Der Wert der sittlichen Persönlichkeit ist somit auf sich selbst gestellt, emanzipiert: Selbstherrlichkeit, Autarkie der sittlichen Person, folgend aus der Autonomie der Person, des nur dem eigenen Gesetz unterworfenen Wollens.

Alle »objektiven« Güter der praktischen Region sind aus dem Stoffe der Personalität aufgebaut. »Praktisch« heißt somit: alle lebendige Wirksamkeit, alle personale Sinnlichkeitsgestaltung, und vom Subjektswert ist alle praktische Wirksamkeit abzuleiten.

Somit ergibt sich ein scharfer Querschnitt durch alles Denkbare: auf der einen Seite Tun und Treiben, die ganze wertberührte Sinnenwelt. Sie ist eigentlich keine Wertregion, keine unsinnliche Region, sondern höchstens wert berührte Region; eine sinnliche Region also, in die Anderes hineinragt. Der ganze praktische »Wert« löst sich in die Tatsache solcher Ergriffenheit auf. Auf der anderen Seite muß beim kontemplativen Verhalten als Objekt etwas Anderes, Entrücktes, d. h. vom Verhalten Verschiedenes, entgegentreten; folglich ist es auch nicht personaler Art. In diesem Sinne ist auch das Religiöse außerpraktisch; aber es ist nur eine Art des Ueberweltlichen.

Es gilt dabei für alle Personalwerte, daß ihre spezifische Wertartigkeit nur vom Substrat her verständlich wird. Im übrigen handelt es sich dabei nur um Hingabe an das Wertmoment überhaupt. Also Unabhängigkeit des personalen Gebiets von außerpersonalen Werten; es ist abhängig nur vom Wertmoment überhaupt.

Wenn die praktisch-personale Region somit diejenige ist, in der das Verhalten (sinnliche Lebendigkeit, Erleben) primär, autark ist, so ist das kontemplative jedenfalls außerpersonal. Denn auch dann wird der Rahmen des Personalen nicht gesprengt, wenn man beachtet, daß ja auch die Person selbst in Objektsstellung stehen kann, z. B. in allen interindividuell-sozialen Zusammenhängen. Zur personalen Region gehört also mehr als bloß die Personalität, die nur in Subjektsstellung steht; es gibt ein in sich abgeschlossenes Verhalten und Handeln einschließlich eines Objekts, das personaler Art ist. Folglich lassen sich Arten von Subjekt-Objektgefügen auseinanderhalten, deren Objekt entweder außerpersonal oder personal ist.

Als Beispiel des Außerpraktisch-Kontemplativen hat bisher stets das Religiöse und Theoretische gegolten. Beide müssen, sofern es sich in ihnen um Hingabe an nichtsinnlich Zeitloses handelt, etwas Gemeinsames haben. Beide liegen außerhalb der sinnlichen Welt und des praktisch-personalen Treibens der Welt; beide fordern also vielleicht Abkehr von Leben und Welt. Aber im Rahmen dieser Gemeinsamkeit stehen doch tieferliegende Unterschiede. Obwohl beide vielleicht Abkehr bedeuten, so spricht man doch nie von »Ueberweltlichkeit« der Wissenschaft, wohl aber der der Religion. Außerdem rückt auch nach einem dunkeln Gefühl die Religion mit dem praktischen Leben näher zusammen. Auf jeden Fall stellt das Theoretische eine spezifische Unterart des Außerpraktischen dar.

Diesen Typus braucht es nicht allein zu vertreten; vielleicht gehört auch das Aesthetische dazu. Denn auch dieses wird »kontemplativ« gemeint, und wenn auch ursprünglich nur das religiöse Verhalten kontemplativ genannt wird, so wird später gerade auch das ästhetische Verhalten so genannt (vgl. Kant, Schiller, Schopenhauer). Vielleicht sind das Theoretische und Aesthetische ganz eigentümlich verwandt und rücken so als nicht-überweltlich, nicht-religiös-kontemplativ zusammen. Vielleicht rücken sie so eng zusammen, daß sie eine Gruppe für sich bilden und durch eine entscheidende Kluft von allem anderen getrennt sind, so daß das Praktisch-Personale und das Religiöse auf der anderen Seite zusammenrücken.

Geschichte und Philosophie.

Von

Richard Kroner (Freiburg i. B.).

Die Probleme der Geschichtslogik in den Vordergrund des philosophischen Denkens gerückt zu haben, wird immer als das Verdienst des Mannes gelten, den diese Blätter ehren wollen. »Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften« — dieses 1896—1902 erschienene Werk unternahm es, die Methode der erkenntnistheoretischen Selbstbesinnung auf die Geschichtswissenschaft anzuwenden und die logische Struktur ihrer Begriffsbildung im Gegensatze zur naturwissenschaftlichen herauszuarbeiten. Von vielen Seiten angefeindet und bekämpft, haben die Gedanken dieses Buches dennoch sich durchgesetzt: sie sind die Grundlage aller Arbeit auf dem Gebiete der Geschichtslogik geworden. Mit jeder neuen Auflage hat Rickert sein Lehrgebäude fester gefügt und geräumiger ausgestaltet. So hat er in der letzterschienenen (1921) das schwierige Problem des historischen Verstehens in den Zusammenhang seiner Ansichten einbezogen und über das Verhältnis der von ihm als individualisierend und wertbeziehend gekennzeichneten geschichtswissenschaftlichen Methode zu ihrem Material, den sinnvollen Kulturwirklichkeiten, neues Licht verbreitet; er hat die gegen den »Formalismus« seiner Theorie gerichteten Angriffe benutzt, um ihre Fruchtbarkeit im philosophischen Erfassen gerade des historischen »Gegenstandes« deutlich zu machen.

Die folgenden Seiten wollen in Anknüpfung an diese Untersuchungen zeigen, inwiefern die Reflexion auf das Material der Historie über die Grenzen der Geschichtslogik übergreift und an das Denken Fragen stellt, die erst in dem größeren Kreise des Systems der

Philosophie ihre volle Erledigung finden können. Sie wollen insbesondere erweisen, daß zum abschließenden Verständnisse der Geschichte ihr Verhältnis zur Philosophie berücksichtigt werden muß [1]).

I. Natur- und Geschichtswissenschaft.

Da die Geschichte grundsätzlich in einem anderen Verhältnisse zur Philosophie steht als die Naturwissenschaft, so muß das Recht zur Parallelisierung der natur- und geschichtswissenschaftlichen Methoden, die Rickerts Geschichtslogik mit siegreichen Gründen als generalisierende und individualisierende unterscheidet, eine wichtige Einschränkung erfahren. Dieses Recht stützt sich bei Rickert im wesentlichen auf die Voraussetzung, daß sowohl die Natur- wie die Geschichtswissenschaft ein und dieselbe »objektive Wirklichkeit« »umformen«. Auch die ergänzende Lehre, daß die Geschichtswissenschaft individualisierende Begriffe nur bilden kann, indem sie das Wirkliche auf Werte bezieht, die unabhängig von aller Wirklichkeit gelten, und daß sie das Wirkliche auf Werte nur beziehen kann, insofern an dem geschichtlichen Stoffe selbst schon Werte »haften«, oder insofern das geschichtlich Wirkliche ein »sinnerfülltes« ist, ändert nichts daran, daß Natur- wie Geschichtswissenschaft das Wirkliche als gemeinsamen, durch die Wissenschaft überhaupt noch nicht umgeformten, ursprünglichen Gegenstand zum Grunde liegen haben, dessen Begriff Rickerts erkenntnistheoretische Hauptschrift »Der Gegenstand der Erkenntnis« näher bestimmt. Die Identität dieses ursprünglichen Gegenstandes gründet sich auf die Identität der Wirklichkeitsformen, die sowohl das naturhafte wie das geschichtliche Sein konstituieren; so verläuft beides z. B. in der Zeit und unterliegt dem Grundsatze der Kausalität, mögen sich übrigens auch die Kategorien der geschichtlichen Zeit und der geschichtlichen Kausalität von denjenigen der physikalischen Zeit und Kausalität noch so sehr unterscheiden. Die Frage ist nun, ob diese Kategorienidentität die Bildung eines Wirklichkeitsbegriffes zuläßt und rechtfertigt, der die gemeinsame erkenntnistheoretische Grundlage für das logische Verständnis der beiden Wissenschaften abgibt und die Parallelisierung ihrer Methoden als zwei einander entgegengesetzter

1) Der Rahmen des Aufsatzes, in dem das oben genannte Ziel hier verfolgt wird, erlaubt keine ausführlichen Erörterungen. Notgedrungen wird das Folgende daher den Charakter des Programmatischen tragen, vieles wird angedeutet oder behauptet werden müssen, was nur in größeren systematischen Zusammenhängen gehörig begründet werden kann.

Bearbeitungsweisen dieser identischen Wirklichkeit ermöglicht. Bei der Beantwortung dieser Frage muß die Reflexion auf die Verschiedenheit des Materials beider Wissenschaften eine entscheidende Rolle spielen.

Wenn die Sinnerfülltheit der historischen Gegenstände, die mit der methodischen Wertbeziehung innigst zusammenhängt, nicht erst durch die »Umformung« an das Material der Historie herangetragen wird, sondern schon vor aller wissenschaftlichen Begriffsbildung in ihm selber liegt, so darf es mit dem der physikalischen Wissenschaften n i c h t identifiziert werden, gesetzt selbst, daß das Material beider Wissenschaften durch dieselben Kategorien, wie Zeit und Kausalität, vorgeformt gedacht werden muß. Der Gedanke, daß die Verschiedenheit von naturhaftem und geschichtlichem Sein l e d i g l i c h durch die Verschiedenheit der umformenden Methoden bedingt ist, wird durch diese Reflexion beseitigt. Das geschichtlich Wirkliche weist seiner materialen Struktur nach eine Sonderheit auf, die zwar mit der formalen Sonderheit der Wertbeziehung im Verhältnisse steht, die aber dadurch nicht erzeugt wird, sondern dem Wirklichen als solchem eignet. Diese Sonderheit bleibt daher auch dann, wenn von der Verschiedenheit der wissenschaftlichen Methoden und ihrer »methodologischen« Kategorien abstrahiert wird, übrig und verhindert, daß sich der Begriff eines dem naturhaften und dem historischen identischen Seins bilden läßt. Die Besinnung auf die eigentümliche Struktur des historischen Materials, seine Werthaftigkeit und Sinnerfülltheit, nimmt dem Gedanken, daß Natur- und Geschichtswissenschaft zwei einander nebenzuordnende Bearbeitungsweisen einer und derselben Wirklichkeit sind, seine Berechtigung. Die Identität dieser Wirklichkeit läßt sich nicht aufrecht erhalten, da dem geschichtlich Wirklichen nicht nur auf Grund der wissenschaftlichen Wert - B e z i e h u n g , sondern auf Grund einer vorwissenschaftlichen Wert-I n h a l t l i c h k e i t eine andere Stelle eingeräumt werden muß als dem naturhaft Wirklichen. Denn wie auch immer man über diese Wert-Inhaltlichkeit, über dieses Haften der Werte am Materiale oder dieses Enthaltensein der Werte in ihm denken mag, — keinesfalls handelt es sich dabei um etwas bloß an das Wirkliche Herangetragenes, sondern vielmehr um das Wesen des Wirklichen selbst, auf das die Werte bezogen werden.

Man könnte vielleicht einwenden, daß sich von der Werthaftigkeit des historischen Materials abstrahieren, daß sich der Begriff eines r e i n e n M a t e r i a l s bilden lasse, das beiden Wissenschaften als ein und dasselbe zugrunde liege, und das als Material

ein und derselben Wirklichkeit gedacht werden könne, so daß der Methodendualismus am Ende doch mit einem Wirklichkeitsmonismus vereinbar bliebe. Aber dieser Gedanke ist unvollziehbar. Selbst wenn ich annehme, daß der Begriff eines reinen Materials zulässig ist, so gestattet er mir nicht, von einer Wirklichkeit zu reden, die gegen die Wert-Inhaltlichkeit indifferent ist; denn diese Inhaltlichkeit kommt dem Wirklichen zu, nicht insofern es historisch »umgeformt« wird, sondern vor aller Umformung, insofern es ein Wirkliches ist. Die Sinnerfülltheit von dem historischen Gegenstande fortnehmen heißt: ihn seiner Wirklichkeit berauben; er hört dann nicht nur auf, historischer Gegenstand, d. h. wertbezogenes Wirkliches zu sein, sondern er hört auf, möglicher Gegenstand der Historie und ihrer Wertbeziehung, d. h. überhaupt Wirkliches zu sein. So läßt sich die Wirklichkeit eines Gemäldes von dem sie erfüllenden Sinne nicht abtrennen. Zwar kann ich ein Gemälde auch als ein mit Farbe bestrichenes Stück Leinwand auffassen, aber dieses Stück Leinwand ist nicht das wirkliche Gemälde, von dem unter Umständen die Kunstgeschichte spricht. Die Leinwand wird nicht unwirklich, wenn sie in Stücke zerschnitten wird; wohl aber hört das Gemälde, wenn es als Sinngebilde zerstört wird, auf, zu existieren. Die Wirklichkeit des Gemäldes ist sinnhaft und unterscheidet sich von jeder nicht-sinnhaften; sie ist nicht identisch mit der sinnfreien Wirklichkeit. Der Sinn haftet nicht an dem sinnfreien, physisch Realen, sondern er hat eine eigene Art von Realität, die man als Sinnrealität oder Sinnwirklichkeit bezeichnen kann. Der Ausdruck »haften an« verführt zu der falschen Vorstellung, als ob das wirkliche Gemälde sich in seinen Sinn und in seine physische Wirklichkeit gedanklich zerteilen ließe. In Wahrheit verliere ich mit dem »anhaftenden« Sinne zugleich die Wirklichkeit des Gemäldes; der Sinn haftet nicht an der Leinwand, sondern an dem Gemälde, er ist nicht der Sinn der Leinwand, die als solche nur das technische Material des Künstlers ist, sondern er ist der Sinn des Gemäldes. Das Gemälde hat überhaupt keine physische, es hat lediglich eine sinnhafte Wirklichkeit.

Man darf nicht einmal sagen, das wirkliche Gemälde »bestehe« als wirkliches aus physischen Atomen oder sei aus ihnen »zusammengesetzt«; denn das würde die Vorstellung erwecken, als lasse sich Sinnwirkliches als sinnfreie Einheit sinnfreier Elemente begreifen. Freilich fügt der Künstler durch seine Pinselstriche physisch reale Farben zur Komposition des Gemäldes zusammen; aber das »Wirkende« bei dieser Tätigkeit ist der Künstler, der die ästhetische Idee

in seinem Gemälde »verwirklicht«, und den sinnfreien Elementen erst diejenige wirkliche Einheit gibt, die wir mit dem wirklichen Gemälde meinen, das auf uns ästhetisch »wirkt«. Man kann die ästhetische Idee als den unwirklichen Sinn des Gemäldes bezeichnen; aber dieser Sinn wird nicht dadurch im Gemälde verwirklicht, daß er an etwas physisch Reales »angeheftet« wird, sondern dadurch, daß die schöpferische Sinntätigkeit des Künstlers ihn versinnlicht, sinnlich anschaubar macht.

Gegen diese Aufstellungen läßt sich einwenden, daß derselbe Sinn eines Kunstwerks mit verschiedenen wirklichen Kunstwerken verknüpft sein kann, z. B. der Sinn einer Radierung, eines Holzschnittes mit verschiedenen Exemplaren, der Sinn einer Dichtung mit verschiedenen gedruckten Büchern usw. Der Sinn eines Kunstwerks sei daher immer etwas Unwirkliches, gedanklich von dem Wirklichen ablösbar, so daß der Ausdruck des Anhaftens begrifflich berechtigt sei. Aber das hier als Sinnwirklichkeit Bezeichnete darf gerade nicht mit diesen verschiedenen Exemplaren, Büchern usw., sofern sie als sinnfreie, physisch materielle Körper gedacht werden, verwechselt werden. Der Begriff der Sinnwirklichkeit meint vielmehr den wirklichen (gewirkten und wirkenden) Sinn [1]). So wenig die physisch reale, farbige Leinwand das Wirkliche am Gemälde ist, so wenig die radierten Blätter oder die gedruckten Lettern. Allerdings hat der wirkliche Sinn immer auch eine sinnliche Gestalt, die als solche eine mehr oder weniger große Bedeutung für ihn besitzt. Bei Kunstwerken wird diese Seite verhältnismäßig bestimmend für das wirkliche Sinnganze sein, am meisten bei Werken der bildenden Kunst, weshalb man bei ihnen nicht einmal von verschiedenen Exemplaren desselben Werks sprechen kann. Ein Gemälde und seine Kopie sind nicht dasselbe dem Sinne nach; auch bei Radierungen usw. werden die einzelnen Drucke verschieden bewertet, d. h. der Sinn tritt uns als solcher in verschiedenen Gestalten als verschiedener entgegen. Die Lettern dagegen gehören überhaupt nicht zur wirklichen Dichtung, sie sind nur das außerästhetische technische Mittel, durch welches der verstehende Geist die wirkliche Dichtung empfängt; nicht an ihnen »haftet« der Sinn der Dichtung, sondern an den Worten, die durch sie psychophysisch vermittelt werden. Die Worte aber gehören ihrem sinnlichen Klang nach allerdings zur wirklichen Dichtung, weshalb deren Sinn und mit ihm der ästhetische Eindruck, den die

1) Sprachlich klingt diese Bedeutung des Wortes Wirklichkeit im Worte Werk an.

Dichtung auf uns macht, bis zu einem gewissen Grade sich wandelt, je nachdem wir sie leise lesen, oder eine klangvolle Stimme sie laut vorträgt.

Man könnte sagen, der Sinn einer Dichtung sei, unbeschadet dieser Wandelbarkeit, der vom Künstler beabsichtigten und in seinem Werke verwirklichten Idee nach dennoch ein und derselbe, und in dieser Selbigkeit sei er gegenüber dem wirklichen Eindrucke, den das leise oder laute Lesen erweckt, eben ein Unwirkliches. Aber diese Idee ist gar nicht der volle, nämlich der wirkliche Sinn des Werks, sondern sie ist nur ein Teil oder Moment; wenn sie als der Sinn der Dichtung begriffen wird, den man bei aller Verschiedenheit des Eindrucks, den sie auf uns macht, stets als denselben versteht oder verstehen soll, so verwechselt man ein für sich unselbständiges und allerdings unwirkliches Sinnmoment mit dem vollen und ganzen Werke, das keine bloße Idee, sondern die Gestalt ist, in der die Idee Wirklichkeit gewonnen hat, und das deshalb Wirkung zu erzielen vermag. Das Werk und sein Sinn sind somit als ein und dasselbe zu denken; das Werk ist eine Sinnwirklichkeit.

So berechtigt die Korrelation von Natur- und Geschichtswissenschaft hinsichtlich der die Gegenstände beider konstituierenden Wirklichkeitskategorien wie Zeit und Kausalität ist, so problematisch wird sie, sobald man den Begriff einer durch diese Kategorien konstituierten, identischen Wirklichkeit bildet, die durch beide Wissenschaften umgeformt wird. Noch deutlicher wird diese Problematik vielleicht, wenn man auf die durch beide Wissenschaften herauszuarbeitenden G e g e n s t a n d s g e b i e t e reflektiert: auf die Natur als den Inbegriff alles dessen, was die Naturwissenschaft, und auf die Geschichte als den Inbegriff alles dessen, was die Geschichtswissenschaft zu erkennen trachtet. Die farbige Leinwand gehört in diesem Sinne gar nicht zur Natur; ihr Begriff (wenn man hier überhaupt von Begriff reden will) ist nicht durch das Interesse bestimmt oder auch nur bestimmbar, welches die Naturwissenschaft leitet, sondern durch praktische Zwecke des Lebens, die diese Wissenschaft gerade ausschaltet, wenn sie die Natur der Dinge erkennen will. Nennt man das im Gegensatze zum sinnerfüllt Wirklichen Stehende das Sinnfreie, so ist die farbige Leinwand so wenig wie irgendein anderer Gegenstand, dessen Begriff das praktische Leben bildet, etwas Sinnfreies. Die Beziehung auf die Zwecke dieses Lebens legt vielmehr in alle diese Begriffe einen Sinn hinein, der sich durch Gesichtspunkte wie Brauchbarkeit, Verwertbarkeit, Nützlichkeit usw. oder ihre Negativa bestimmt.

Die Naturwissenschaft sieht von solchen Gesichtspunkten ab. Das Gegenstandsgebiet, welches sie abgrenzt und erforscht, ist als solches völlig sinnfrei, sowohl frei von dem durch absolute Werte, wie von dem durch praktische Zwecke erzeugten Sinne. Mit dieser wert- und zweckfreien durch die Naturwissenschaft erst geschaffenen Natur hat der Historiker nichts zu tun. Auch wo er »natürliche« Ereignisse oder Zustände, Kräfte oder Substanzen zu berücksichtigen hat, »bedeuten« sie ihm etwas und sind ihm nicht Einzelfälle mechanischer oder physikalischer, chemischer oder biologischer, astronomischer oder geologischer Gesetze und Regeln. Das berühmte Erdbeben von Lissabon spielt nicht als geologischer Spezialfall, sondern als ein ganz Europa berührendes Unglück seine historische Rolle. Wenn natur- und geschichtswissenschaftliche Begriffsbildung unterschieden werden als generalisierende und individualisierende Umformung einer und derselben Wirklichkeit, so ist dagegen einzuwenden, daß die Historie niemals das Natur-Individuelle, d. h. den Einzelfall des Generellen individualisierend erkennt, und daß umgekehrt die Naturwissenschaft niemals das Sinn-Individuelle generalisiert, — daß sich generalisierende und individualisierende Begriffsbildung also in keiner Weise »ergänzen«. Das der Allgemeinheit naturwissenschaftlicher Gesetze, Regeln, Klassen usw. entgegengesetzte Besondere ist nicht das historisch Individuelle (auch wenn von aller Wertbeziehung abstrahiert und lediglich auf den Begriff der Besonderheit reflektiert wird), sondern es ist der Einzelfall jenes Allgemeinen, dessen Begriff lediglich durch Spezifikation entsteht. Spezifität und Individualität sind nicht identische Begriffe; deshalb sind sich nicht generalisierende und individualisierende Begriffsbildung logisch entgegengesetzt, sondern generalisierende und spezifizierende Tendenz des Denkens, die im naturwissenschaftlichen Erkennen immer zusammenwirken.

Die Natur der Naturwissenschaft ist logisch als das durch Spezifikation der Gesetze usw. entstehende Wirklichkeitsgebiet zu begreifen, sie ist das spezifizierte Generelle, das Feld, in dem sich das Allgemeine verwirklicht. Die Geschichte dagegen spielt sich nicht auf diesem Felde ab; das historisch Besondere ist nicht dieses spezifizierte Generelle, sondern es ist, auch als Besonderes, ein Sinnerfülltes, ein Sinnbesonderes; Geschichte ist das Gebiet, in dem das Sinnallgemeine sich verwirklicht. Das Naturallgemeine und das Sinnbesondere lassen sich nicht in einem Wirklichen vereinigen, das durch generalisierendes Verfahren zur Natur, durch individualisierendes

und wertbeziehendes zur Geschichte umgeformt würde, denn das Naturallgemeine ergänzt sich durch Spezifikation zur Natur, das Sinnbesondere durch das Sinnallgemeine zur Geschichte. Wie die beiden Ganzheiten Natur und Geschichte sich zueinander verhalten, ob und wie sie einander ergänzen, das geht aus der logisch-formalen Unterscheidung der wissenschaftlichen Methoden deswegen nicht hervor, weil diese Methoden sich nicht wie das Allgemeine und das Besondere auf ein Drittes, nämlich das Einzelne, beziehen und in ihm vereinigen. Vielmehr gibt es auf beiden Seiten ein Einzelnes: den Einzelfall des Naturgesetzlichen und das historische Einzelfaktum, die historische Tatsache. Im naturgesetzlichen Einzelfalle vereinigt sich das Gesetz mit der Besonderheit der Bedingungen, Umstände, Verhältnisse, unter denen es sich verwirklicht. In der historischen Tatsache vereinigt sich der allgemeine Sinn des geschichtlichen Lebens mit den besonderen Faktoren seiner Verwirklichung.

Dabei fällt es nun auf, daß die Naturwissenschaft alle Einzelfälle durch die Erkenntnis des Generellen beherrscht, während die Geschichtswissenschaft nicht ebenso jenen allgemeinen Sinn des geschichtlichen Lebens durch die Darstellung der einzelnen Tatsachen und ihrer Zusammenhänge mit erfaßt, sondern eine Aufgabe übrig läßt, die zu lösen das Ziel der Geschichtsphilosophie, ja das Ziel der Philosophie überhaupt ist, sofern sie als Wissenschaft der im geschichtlichen Leben sich verwirklichenden Werte verstanden wird. Die beiden im naturwissenschaftlichen Erkennen zusammenwirkenden Tendenzen des Generalisierens und Spezifizierens oder auch der Induktion und Deduktion sind den geschichtlichen Tatsachen gegenüber verteilt an zwei voneinander zwar zunächst geschiedene, aber aufeinander zustrebende Betrachtungsweisen: an die empirische Geschichtschreibung und das System der Werte. Das Geschichtliche als Gegenstandsgebiet wird durch die Geschichtswissenschaft nicht erschöpft; vielmehr läßt es sich von zwei verschiedenen Standpunkten bearbeiten: empirisch und philosophisch. Geschichtschreibung (res scriptae) und Wertsystem richten sich auf ein und dieselbe Wirklichkeit: auf die geschichtliche (res gestae); hier also ergänzen sich eine generalisierende und eine individualisierende Methode so, wie sich naturwissenschaftliche und geschichtliche nicht ergänzen. Im Begriffe des weltgeschichtlichen Prozesses als des Gegenstandes der Universalgeschichte vereinigt sich das Generelle des Sinnes, auf das die Philosophie reflektiert, mit dem Besonderen oder Individuellen, das die empirische Geschichtswissen-

schaft darstellt. Die Natur und der weltgeschichtliche Prozeß dagegen bilden zwei einander völlig heterogene Gegenstandsgebiete, die sich nicht in ein einziges verschmelzen lassen.

II. Geschichtswissenschaft und Philosophie.

Im weltgeschichtlichen Prozesse verwirklicht sich der allgemeine Sinn des geschichtlichen Lebens überhaupt, verwirklichen sich die Werte, auf welche die empirische Geschichtswissenschaft die Tatsachen bezieht, — die Werte, welche die Philosophie durch Reflexion auf den weltgeschichtlichen Prozeß herausstellt und im Systeme ordnet. Jetzt erst wird klar, was die Berücksichtigung des Geschichts*gegenstandes* im Gegensatze zur bloß formellen, methodologischen Betrachtung der Geschichts*wissenschaft* eigentlich bedeutet. Der Gegenstand der Naturwissenschaft, oder der Inbegriff ihrer Gegenstände: die Natur, läßt gar keine von der methodologischen trennbare materiale Reflexion zu, weil die Natur lediglich der Naturwissenschaft zuzuordnen ist und keinen eigenen philosophisch deutbaren Sinn besitzt. Der weltgeschichtliche Prozeß dagegen als Prozeß der Sinn- oder Wertverwirklichung läßt sich deshalb philosophisch auch materiell erfassen, weil der sich verwirklichende Sinn sich nicht nur durch die empirische Geschichtswissenschaft *auffinden* und *darstellen*, sondern auch durch die Philosophie *verstehen* und *ausdeuten* läßt; oder anders ausgedrückt: weil der weltgeschichtliche Prozeß ebensosehr als ein wirklicher, in Raum und Zeit sich vollziehender, kausaler Vorgang und Verlauf sinnerfüllten Geschehens wie als eine Entfaltung und Entwicklung des in diesem Geschehen sich verwirklichenden Sinnes selbst zu begreifen ist. Die materiale Betrachtung dieses Prozesses, die der formalen oder methodologischen der Geschichtswissenschaft zur Seite tritt, ist die universalgeschichtliche; zwischen beiden steht vermittelnd die systematische, generalisierende Ordnung der Werte. So unterscheidet Rickert in seiner Abhandlung über Geschichtsphilosophie [1]), die das Ganze derselben programmatisch umfaßt, drei Teile: die Logik der Geschichtswissenschaft, die Lehre von den Prinzipien des historischen Lebens (d. h. das System der Werte, die sich in der Geschichte verwirklichen) und die Universalgeschichte, die den Inhalt der Historie philosophisch auszudeuten hat.

---

1) Erschienen in der Kuno Fischer-Festschrift: Die Philosophie im Beginne des XX. Jahrhunderts. Vgl. System I, 216 f.

Die Philosophie vermag nur deshalb auf den Gegenstand der Historie materialiter zu reflektieren, weil er als versteh- oder deutbarer ihr eigener Gegenstand ist. Die enge Verknüpftheit von Geschichte und Philosophie erweist sich darin, daß beide Wissenschaften ständig aufeinander zustreben. Alle historische Forschungsarbeit fließt in tausend Bächen, Flüssen und Strömen zuletzt dem Ozeane der Weltgeschichte zu; je universaler sie sich ihre Aufgaben stellt, um so mehr nähert sie sich der philosophischen Geschichtsbetrachtung, mag sie auch als empirische Wissenschaft jede philosophische »Konstruktion« oder auch nur »Interpretation« energisch ablehnen. Auf den Umfang des Zeitabschnittes, der zur Darstellung gelangt, kommt es dabei nicht an; die kürzeste Zeitstrecke kann weltgeschichtlich, die längste kann nur empirisch behandelt werden; entscheidend ist die Universalität der Gesichtspunkte, sie allein zeigt den philosophischen Geist in der Historie an. Die Philosophie aber muß das System der Werte, wenn es nicht ganz abstrakt und schematisch bleiben soll, in Zusammenhang mit dem Gebiete bringen, in dem die Werte sich verwirklichen: nicht etwa nur, indem sie Beispiele zur Veranschaulichung ihrer theoretischen Einsichten der Historie entlehnt, sondern indem sie selbst den geschichtlichen Stoff philosophisch zu durchdringen, den Prozeß der Weltgeschichte seinem Sinne nach zu verstehen strebt.

Kennzeichnet man den Gegensatz empirischer und philosophischer Geschichtsbetrachtung als den des Darstellens und des Verstehens, so muß man hinzufügen: jede empirische Darstellung will auch verstehen und könnte gar nicht darstellen, wenn sie nicht zugleich das Dargestellte verstünde oder als Verstehbares darstellte; aber auch jedes universalgeschichtliche Verstehen muß zugleich ein Darstellen sein. Die Darstellung muß das Verstehen in sich schließen. Der Gegensatz ist also nur ein relativer. In dem Maße, in dem der Empiriker seinen Gegenstand verstehend zu durchdringen sucht, nähert er sich der philosophischen Historie, deren Idee nichts anderes ist als ein absolutes Verstehen des Einzelnen aus dem Ganzen, des Individuellen aus dem Universellen; und in dem Maße, in dem der Philosoph selbst Empiriker ist, nähert er sich dem Ziele, alles historisch Individuelle universell zu verstehen. Der Historiker hat seine Aufgabe erst vollkommen gelöst, wenn er zugleich Philosoph ist, und der Philosoph die seinige, wenn er zugleich Historiker ist. Die Universalgeschichte ist die Vollendung sowohl der empirischen Geschichtsschreibung als auch der Geschichtsphilosophie; in ihr vereinigen sich die entgegengesetzten Richtungen des Verstehens, die man mit

Rickert als generalisierendes und individualisierendes unterscheiden kann, zum universellen.

Das universelle Verstehen unterscheidet sich von der generalisierenden Begriffsbildung der Naturwissenschaft dadurch, daß der dem Verstehen zugrunde gelegte allgemeine Sinn in einem anderen Verhältnisse zur historischen Tatsache steht als das Gesetz zum Einzelfalle oder der Gattungsbegriff zum Artbegriff und zum Exemplar. Die Tatsachen lassen sich nicht unter den allgemeinen Sinn subsumieren, sie sind nicht bloß ihrer Spezifität nach voneinander unterschiedene Fälle oder Exemplare des Sinnes, sondern sie stehen in einem sinnmäßigen Zusammenhange untereinander, der ihre Individualität bestimmt. Der Zusammenhang erzeugt eine Totalität individueller Tatsachen, ein Universum, dessen Einheit der alle Teile durchwaltende Gesamtsinn derselben ist. Dieser Sinn ist nicht, wie das Gesetz oder die Gattung, das allen Teilen Gemeinsame, das, wodurch und worin sie einander gleich sind, sondern er ist das die Teile Verbindende, in den Teilen sich Entfaltende, wodurch und worin jeder als ein eigentümlicher, einziger, von jedem anderen unterschiedener auftritt. Daher wächst mit der Allgemeinheit des Sinnes auch sein Umfang, und eben darin besteht seine Universalität. Wenn ich vom Sinne des weltgeschichtlichen Prozesses rede, so meine ich nicht ein Gesetz, das alle Einzeltatsachen dieses Prozesses gleicher Weise beherrscht, sondern das im Gegenteil jede Einzeltatsache der anderen ungleich macht, und das eben deshalb kein Gesetz ist. Sinnvoll ist der Prozeß nur dann, wenn der Sinn sich in ihm zu einem Ganzen entwickelt, dessen Teile Teile seines Sinnes sind. Diese Entwicklung braucht, um sinnvoll zu sein, nicht als Fortschritt gedeutet zu werden. Fortschritt bedeutet Wertsteigerung, bedeutet ein Anwachsen des Sinnes, mag man dabei an extensive Vermehrung von Gütern oder an intensive Erhöhung des Wertes denken, also z. B. an Ausbreitung wissenschaftlicher Erkenntnisse auf eine Mehrheit von Gegenständen oder an Verbesserung und Berichtigung von Erkenntnissen. Entwicklung bedeutet stattdessen sinnvolles Werden schlechthin, nicht Größerwerden, sondern Vervollständigung, Vollendung des Sinnes, wie sie in jedem Zeitkunstwerk, in jeder wissenschaftlichen Abhandlung, in jeder als ein Ganzes einzelner Handlungen betrachteten Tat sich vollzieht.

Je mehr es der Historie gelingt, die Tatsachen zu einem solchen Sinnganzen zusammenzuschließen oder aus einem Sinnganzen heraus zu verstehen, um so philosophischer wird sie sein. Das philosophisch-

historische Verstehen ist daher nicht als ein bloßes Nach-verstehen oder Nach-erleben des Sinnes aufzufassen, der von den in der Geschichte handelnden Individuen gemeint oder erlebt worden ist, nicht als Verstehen eines vergangenen, abgelebten, sondern eines zeitlosen Sinnes, der sich in der Zeit verwirklicht hat. Die Aufgabe des Historikers ist es, die Zeiten »besser« zu verstehen, als sie selbst sich verstanden haben; denn die Erlebenden verstehen sich und ihre Zeit nicht historisch, sondern erlebnismäßig, nicht von einem den Kreis ihres eigenen Erlebens überschreitenden Sinnganzen, sondern von dem Mittelpunkte dieses Kreises, d. h. von dem Standpunkte ihrer persönlichen Wertungen, Zielsetzungen, Interessen und des auf dieser Grundlage sich aufbauenden Wirkens und Schaffens aus. Das philosophisch-historische Verstehen ist daher zu sondern von dem erlebnismäßigen oder aktuellen, obwohl beide nicht ohne Beziehung zueinander sind, da sich die Fakta nur historisch verstehen lassen, weil verstehende Individuen sie ausführen oder erleben.

Indem die Historie das Vergangene versteht und darstellt, vergegenwärtigt sie es, d. h. sie entreißt es der Vergangenheit, sie hebt es aus dem Strome der erlebten Zeit heraus und macht es zu einem Unvergänglichen, Ewigen. Gegenstand der Historie ist das Vergangene nur deshalb, weil in ihm ein zeitloser Sinn sich in der Zeit verwirklicht, und nur dasjenige Vergangene ist ein Geschichtliches, das nicht bloß in der Zeit entsteht und vergeht, sondern das zugleich in ein zeitloses Sinnganzes sich eingliedern und von ihm aus verstehen läßt. Nur wo Ewiges sich verwirklicht hat, kann Wirkliches durch die Historie verewigt werden. Je bedeutsamer eine geschichtliche Tat oder ein geschichtliches Ereignis ist, gemessen an dem Ewigkeitssinne, der sich in ihm verwirklicht, um so größere weltgeschichtliche Bedeutsamkeit besitzt es. Und diese Bedeutsamkeit ist zugleich eine historische und eine philosophische, je nachdem der Blick sich mehr auf den zeitlichen Prozeß der Verwirklichung des Sinnes oder auf den zeitlosen in diesem Prozesse sich verwirklichenden Sinn richtet [1]). So ist es eine historische Frage, wo und

1) Die Doppelseitigkeit des Begriffes geschichtlich, wonach er einmal das in der Zeit Vergangene, Abgelebte und zweitens das Unvergängliche, Ewig-Lebendige bezeichnet, drückt sich darin aus, daß man einerseits davon spricht, irgendeine Kulturgestalt, ein Gesetzbuch, eine wissenschaftliche Theorie, ein künstlerischer Stil, eine religiöse Vorstellung habe »nur« noch historischen Wert oder gehöre »bereits« der Geschichte an, d. h. sei nicht mehr lebendig, nicht mehr wirklich; und daß man andererseits sagt, man erlebe ein politisches Ereignis, eine wissenschaftliche

wie die Grenze zwischen Mittelalter und Neuzeit zu sehen ist; es ist aber zugleich eine philosophische Frage, den Sinn dieser Grenzscheide zu klären. Alle *Periodisierung* überhaupt ist zugleich eine Angelegenheit empirisch historischer Forschung und philosophischer Reflexion; denn sie ist Gliederung des Sinnganzen.

Wenn neuerdings gesagt worden ist, die Einteilung in Altertum, Mittelalter und Neuzeit sei veraltet, an ihre Stelle müsse eine Folge von in sich geschlossenen Kulturzeitaltern treten, so mißversteht dieser Vorschlag völlig den Sinn der Periodisierung. Freilich muß es willkürlich erscheinen, den Fluß der Zeit in drei Abschnitte zu zerlegen, wenn man mißachtet, daß er durch diese Zerlegung sich als ein Sinnganzes gliedert, und freilich hat die herrschende Dreiteilung nur Gültigkeit, sofern man in ihr eine solche Gliederung denkt, d. h. sofern sie sich philosophisch rechtfertigen läßt. Ob und wie das heute noch möglich ist, soll hier nicht diskutiert werden. Nur das soll gesagt sein, daß eine Aneinanderreihung verschieden gearteter Kulturzeitalter nie jene Dreigliederung beseitigen und ersetzen kann, weil sie den weltgeschichtlichen Prozeß nicht als ein Ganzes versteht und damit seinen Sinn zerstört. Gegen diese Zerstörung aber muß die Historie sich mit ebenso großem Nachdrucke wehren wie die Philosophie. Die Menschheit gibt den Sinn ihres Lebens preis, wenn sie aufhört dieses Leben als ein Ganzes zu verstehen und seine Perioden sinnvoll zu gliedern; sie opfert den Begriff ihrer *Einheit* und das heißt: *sich selbst*.

Das Geschichtliche ist nicht nur historisch, sondern auch philosophisch bedeutsam, denn in ihm verwirklicht sich der Ewigkeitssinn des Lebens der Menschheit. Wie sich die lebendige Weltanschauung eines Menschen in der *Stellungnahme zu weltgeschichtlichen Ereignissen*, Taten, Kunstwerken und Religionen, zur Antike, zum Mittelalter, zur Renaissance, zur Reformation usw. ausweist, ebenso muß auch die in einer Philosophie gestaltete Weltanschauung den Sinn dieser Inhalte ausdeuten, sie muß ihn denkend begründen und bestimmen. Dies ist die höchste Aufgabe der Geschichtsphilosophie, die nur zu lösen ist, wenn die Philosophie auf das Sinnganze des geschichtlichen Lebens reflektiert und es in Begriffen ausspricht, die, obwohl von aller historischen

---

Tat, eine Kunstschöpfung oder eine religiöse Bewegung von geschichtlicher oder weltgeschichtlicher Bedeutung, oder eine »Epoche« machende, d. h. geschichtlich wirksame Leistung, und damit gerade die aktuellste, lebendigste, wirklichste Gegenwart meint, den Augenblick, der Ewigkeit bedeutet.

Besonderheit losgelöst, dennoch die Eigentümlichkeit des Lebens, in historischer Entwicklung sich zu entfalten, in Rücksicht zieht: wenn sie also als Wertphilosophie in ihrem Kerne Geschichtsphilosophie ist. Dazu ist erforderlich, daß die Werte aufs engste mit dem sie verwirklichenden Leben verknüpft gedacht werden. Wenn Geschichtswissenschaft und Wertphilosophie in der Universalgeschichte sich zusammenschließen sollen, so ist es notwendig, den weltgeschichtlichen Prozeß als identischen Gegenstand beider zu begreifen. Natur- und Geschichtswissenschaft haben, wie sich zeigte, keinen identischen Gegenstand: Natur- und Geschichtsprozeß liegen in getrennten Erkenntnissphären, weil die generalisierende Begriffsbildung der Naturwissenschaft in der individualisierenden der Historie keine logische Ergänzung findet. Der Begriff einer »objektiven Wirklichkeit«, die sowohl Natur wie Geschichte wäre, darf nicht einmal als Idee, d. h. als Aufgabe des Erkennens bezeichnet werden. Wohl aber ergänzen sich individualisierend und generalisierend verstehende Wissenschaft der historischen Sinnwirklichkeit oder des historisch wirklichen Sinnes und fordern daher die Bildung eines beiden gemeinsamen Gegenstandsbegriffs. Sinnwirklichkeit und wirklicher Sinn sind ein und dasselbe, gesehen von zwei verschiedenen Seiten. Die empirische Historie betrachtet dieses Identische individualisierend, wodurch es ihr als ein in der Zeit sich vollziehender Prozeß erscheint; die philosophische Systematik betrachtet es generalisierend, wodurch es ihr zu einer Ordnung zeitloser Werte wird. Soll begreiflich werden, daß zeitlicher Prozeß und zeitlose Ordnung dennoch im Gegenstand der Universalgeschichte sich vereinigen, so muß der Prozeß als Ordnung, die Ordnung als Prozeß, das Zeitliche als ein Zeitloses und das Zeitlose als ein Zeitliches aufgefaßt werden. Die empirische Historie nimmt die Lösung dieser Aufgabe in Angriff, insofern sie den Prozeß ordnet, ihn nämlich den Wertgebieten entsprechend in politische, Kunst-, Religions- und Philosophiegeschichte zerlegt, und insofern sie weiter das Zeitliche zugleich als ein Sinnvoll-Zeitloses versteht. Die philosophische Systematik muß ihrerseits der Historie entgegenkommen, indem sie den generalisierten Sinn nicht als ein Reich starrer, abstrakter, lebenstranszendenter Werte denkt, sondern in die Ordnung der Werte den Prozeßcharakter des Lebens hineinträgt.

III. Leben, Geschichte und Philosophie.

Wenn die Werte durch ein generalisierendes Verstehen des Sinnes von dessen konkret-individuellen Gebilden abgelöst werden, so deutet schon diese Herkunft darauf hin, daß sie Werte nur in Verbindung mit dem Inhalt dieser Gebilde sind, daß ihre Wertfunktion nur in der »Anwendung« aktuell und wirksam wird. Die Werte sind keine Wesenheiten für sich, unabhängig von dem Sinninhalt, mit dem vereint sie den vollen Sinn aufbauen; sie sind abgetrennt von diesem Inhalt bloß abstrakte Schöpfungen des zerlegenden Denkens, nicht »wirkliche« Werte, sondern Wert-Begriffe. So ist die Wahrheit losgelöst von dem wahren Sinn theoretischer Gebilde kein »wirklicher« Wert, sondern ein abstrakter Wertbegriff: Wirklichkeit wird diesem Wertbegriff erst im Sinngebilde zu teil, das er aufbaut, in dem seine Funktion sich aktualisiert. Die Wertverwirklichung oder Wertaktualisierung ist aber nichts anderes als der Prozeß des geschichtlichen Lebens, der sich deshalb ebenso sehr generalisierend oder philosophisch wie individualisierend oder historisch verstehen läßt. Die Wirklichkeit dieses Prozesses ist nicht die Wirklichkeit eines bloß »realen«, d. h. wert- und sinnfrei gedachten »Seelenlebens«, »an« dem der Sinn »haftet«, sondern sie ist die Wirklichkeit der Wertaktualisierung oder des Sinnschaffens. Der Lebensprozeß gehört, sowohl für das generelle wie für das individuelle Verstehen durchaus der Sphäre der Sinnwirklichkeit an, die eine Wirklichkeit ist, weil sie sich generell und individuell, philosophisch und historisch zugleich verstehen läßt. Das Leben, das den Sinn erschafft, läßt sich nicht in einen nur realen, in der Zeit verlaufenden Vorgang und in die Funktion des Sinnerschaffens oder Sinnerlebens zerlegen, denn es ist auch als »reales« lediglich diese Funktion, sofern sie in Aktion tritt, lediglich der sich aktualisierende Sinn selbst; die Aktualisierung, im Gegensatze zur Funktionalität des abstrakten Wertbegriffes gedacht, ist die »Realität«, die Wirklichkeit des Sinnes. Das Leben ist m. a. W. auch als »reales«, d. h. insofern es Gegenstand des historisch-individuellen Verstehens wird, gar nichts anderes als Sinn, — es ist Sinn im Prozesse der Aktualisierung begriffen. Das Erschaffen des Sinnes und der wirkliche Sinn selbst sind ein und dasselbe, sie lassen sich nur als zwei Stadien des Prozesses trennen, als werdender und gewordener, sich aktualisierender und aktualisierter Sinn.

Rickert kommt in seinen Ausführungen über das Verstehen und Nacherleben zu anderen Resultaten; er unterscheidet das Verstehen

des irrealen Sinnes begrifflich streng von dem ursprünglichen Erleben des eigenen realen Seelenlebens und dem durch das Verstehen des absolut individuellen irrealen Sinnes vermittelten Nacherleben des fremden realen Seelenlebens (Grenzen [3] u. [4], 429 ff.); er trennt ferner das Erfassen der individuellen physischen und psychophysischen Realität, das nur auf dem Umwege über allgemeine Begriffe möglich ist, von dem historischen Verstehen, das über jenes begriffliche Erfassen hinaus einem historischen Nacherleben des vergangenen fremden realen Seelenlebens zustrebt und es vermittelt (ebenda 447 ff.). Diese Ausführungen stützen sich auf die Voraussetzung, daß es ein reales Seelenleben gäbe, welches als solches wert- und sinnfrei sei, und Wert und Sinn nur an oder in sich tragen oder sich mit ihnen erfüllen könne. Diese Voraussetzung muß aber sowie die früher besprochene Ansicht, daß der Sinn eines Gemäldes dem physisch wirklichen Material desselben ein- oder beiwohne, aufgegeben werden. Wie die Wirklichkeit des Gemäldes nicht mit der des Physischen identifiziert werden konnte, sondern als verwirklichte ästhetische Idee bestimmt werden mußte, so darf auch die Wirklichkeit des Seelenlebens, insofern es ursprünglich erlebt wird, nicht mit der durch psychologisch-naturwissenschaftliche Begriffsbildung konstruierten Wirklichkeit des Psychischen identifiziert, sondern muß als sinnwirkliches, d. h. erlebendes und tätiges Leben bestimmt werden. Das Psychische erlebt nicht und wird nicht erlebt, denn das Erlebte ist immer sinnvoll wirklich, es ist ein Glied des konkreten Erlebniszusammenhanges, der als ein Sinnzusammenhang und zugleich als wirklich erlebt wird. Nichts, was in diesem Zusammenhange steht, ist nicht Sinn, denn alles hat Bezug auf die Totalität des erlebenden Ichs und ist ein Erlebtes nur, insofern es diesen Bezug hat. Das Ich erlebt in allen Inhalten seines Seelenlebens immer zugleich sich selbst und niemals ein ichlos Psychisches, ein Seelisches ohne Seele. Das Erleben ist ein »Vorgang«, der seinem Wesen nach jedem naturwissenschaftlich gedachten, mag er ein physischer, ein psychophysischer oder ein psychischer sein, völlig unvergleichlich ist; das erlebende Ich ist keine psychische Wirklichkeit, sondern Subjekt des Erlebens und muß als solches auf Grund der Theorie des Subjekts oder des Bewußtseins überhaupt begriffen werden. Nicht das Psychische erlebt oder wird erlebt (so wenig wie das Physische oder Psychophysische), sondern das Ich erlebt die Inhalte seines Bewußtseins. Daher läßt sich auch das Psychische nicht als Inhalt einer fremden Seele »nacherleben«. Eigene und fremde Seele sind überhaupt Ausdrücke, die ausschließ-

lich der Sinnsphäre angehören, aber nichts psychisch Wirkliches bezeichnen.

Gegen diese Aufstellungen könnte eingewandt werden, daß sie den Unterschied von Wirklichkeit und Sinn nur verwischen, ohne ihn begrifflich aufzuheben, und daß sie daher das Problem der Einheit beider nicht lösen. Wenn man das psychisch Wirkliche als dasjenige bestimmt, das prinzipiell nur dem eigenen Ich zugänglich ist, den Sinn dieses Wirklichen aber als dasjenige, das für jedes Ich überhaupt verstehbar ist, so trennt allerdings beide eine Kluft, die unausfüllbar ist. Meinen wirklichen Schmerz, so scheint es, kann nur ich als dieser Einzelne und Einzige fühlen, jeder andere dagegen kann ihn nur nachfühlen, indem er den unwirklichen Sinn der Worte oder des Mienenspiels, das ihn ausdrückt, versteht. Aber könnte ich meinen wirklichen Schmerz überhaupt durch sinnvolle Worte ausdrücken, wenn ich ihn nicht als Sinn erlebte? Könnte mein Mienenspiel diesen Schmerz erraten lassen, wenn er nicht selbst der Sinn wäre, der in meinem Gesichte geschrieben steht? In Wahrheit muß gerade das Umgekehrte dessen behauptet werden, worauf der Einwand sich stützt. Das psychisch Wirkliche ist dasjenige, was zwar nicht für alle nacherlebbar (denn erleben und nacherleben läßt sich das Wirkliche nur, sofern es zugleich Sinn ist), aber was für alle konstruierbar ist: sonst könnte es nicht Gegenstand einer generalisierenden Wissenschaft werden, wie die naturwissenschaftliche Psychologie es ist. Was meinen Schmerz dagegen zum meinigen macht, ist gerade nicht das Generelle, aber auch nicht etwa das Spezifische desselben im Sinne des Exemplarisch-Besonderen (das psychisch »Reale«), sondern es ist die Bezogenheit auf meine Individualität, d. h. auf den sinnwirklichen Erlebniszusammenhang meines Ichs. Dieser Erlebniszusammenhang ist n u r der meinige. Deshalb wird mein Schmerz durch das, was er mir b e d e u t e t , zu dem meinigen und dadurch dem fremden Ich unzugänglich; der Andere kann ihn nicht in m e i n e m S i n n e e r l e b e n , weil er nicht in dem Sinnzusammenhang lebt, der mein w i r k l i c h e s I c h ausmacht. Die Scheidewand zwischen Ich und Ich trennt nicht die psychischen Inhalte, die in der eigenen und der fremden Seele »wirklich« sind, sondern vielmehr die »unwirklichen« Sinnzusammenhänge, die nichts anderes sind als das w i r k l i c h e Seelen l e b e n , das die wirkliche Seele lebt und erlebt.

So ist auch der Sinn, den ich erlebe, wenn ich ein objektiv Wertvolles, etwa ein Kunstwerk oder eine Predigt verstehe, niemals identisch mit demjenigen, den ein anderer beim Erleben desselben Kunst-

werks oder derselben Predigt versteht, ja für mich selbst wandelt sich dieser Sinn im Laufe meines Lebens. Dasselbe bedeutet mir zu verschiedenen Zeiten niemals dasselbe. Auf verschiedenen Stufen meiner geistigen Entwicklung oder auch in verschiedenen Stimmungen meines Gemüts gewinnt es immer wieder einen neuen Sinngehalt; denn indem es mir zum Erlebnis wird, reiht es sich ein in den Zusammenhang, in dem ich es erlebe, und wird dadurch sinngemäß beeinflußt. In diesem Wandel offenbart sich die Lebendigkeit des Lebens und Erlebens, in der wir die Wirklichkeit des Sinnes erleben. Die Gleichsetzung des Psychischen mit dem Wirklichen und des Sinnes mit dem Unwirklichen läßt sich also nicht durchführen [1]). Vielmehr ist es ein und dasselbe, was ich einmal als wirklichen, d. h. in mir wirkenden oder von mir erwirkten Sinn, und was ich das andere Mal als sinnvolle Wirklichkeit meines Seelenlebens erlebe. Der lebendig-wirkliche Sinn und die seelisch-sinnvolle Wirklichkeit sind zwei Aspekte, unter denen ich das lebendig-erlebende Leben begreifen kann.

Aber wie ist es möglich, ein und dasselbe Leben unter zwei verschiedenen Aspekten zu betrachten? Was bedeutet diese Verschiedenheit, wenn sie nicht mit der des sinnfrei Realen und des irrealen Sinnes zusammentrifft? Die Antwort auf diese Frage führt wieder zurück zu dem eigentlichen Gegenstande dieser Untersuchung, zu dem Problem des Verhältnisses von Philosophie und Geschichte. Das philosophische Verstehen sollte ein generalisierendes, das historische ein individualisierendes sein. Diese Unterscheidung setzt voraus, daß jede Sinnwirklichkeit sich in zwei Momente zerlegen

---

1) Rickert sagt einmal: «. . . Der Historiker erkennt den Totalsinn der Romantik oder des Griechentums heute eventuell weit vollständiger als irgendein wirklicher Romantiker oder ein einzelner wirklicher Grieche zu seiner Zeit, und er wird deshalb, indem er das Seelenleben vieler Griechen oder vieler Romantiker nacherlebt, auch das romantische oder das griechische wirkliche Seelenleben in seiner Ganzheit vielleicht umfassender nachzuerleben imstande sein, als es irgendeinem wirklichen Griechen oder Romantiker in der Vergangenheit wirklich zu erleben vergönnt war« (Grenzen, 458). Hat das »wirkliche griechische Seelenleben in seiner Ganzheit«, das der Historiker nacherlebt, als wirkliches eine psychische, sinnfreie Realität? Dann müßte es sich aus den psychischen Inhalten aller wirklichen Griechen zusammensetzen, gleichsam deren Summe sein; diese Summe läßt sich aber niemals als »Ganzheit« nacherleben. Rickert meint sie auch gar nicht, sondern er meint die Sinnganzheit, den »Totalsinn« des griechischen wirklichen Seelenlebens, den vielleicht kein wirklicher Grieche so umfassend wirklich erlebt hat, wie der Historiker ihn nacherleben kann: darin liegt aber, daß das wirkliche geschichtliche Seelenleben ein wirklich erlebter oder gelebter Sinn, oder ein Leben ist, das zugleich als wirklich und als Sinn begriffen werden muß.

läßt, in das, was an ihr generell, und in das, was an ihr individuell ist. Generell, kann man sagen, ist der Sinn der Sinnwirklichkeit, individuell die Wirklichkeit des Sinnes; es ist aber daran festzuhalten, daß Sinn wie Wirklichkeit immer nur Momente eines und desselben Ganzen, der Sinnwirklichkeit, sind. Wenn ich Sinn das Identische nenne, das sich in mannigfaltiger Weise verwirklicht, so bezeichne ich damit ein für sich niemals verstehbares Moment des *Sinnganzen*. So ist z. B. der Sinn des Satzes $2 \times 2 = 4$ derselbe, in welchem Zusammenhange auch immer dieser Satz verstanden wird; und doch wandelt sich mit dem Zusammenhange auch der Sinn des Satzes, denn er ist zugleich eine Wirklichkeit, d. h. er individualisiert sich überall, wo er sich aktualisiert. Für das Kind, das ihn zum ersten Male hört, oder das ihn erlernen soll, bedeutet er etwas anderes als für den Mathematiker, der mit ihm operiert, und wieder etwas anderes für den Philosophen, der ihn als Beispiel braucht. Die Sixtinische Madonna ist ein objektives Sinngebilde, das unwandelbar dasselbe bleibt; aber nicht nur bedeutet sie jedem Beschauer seinem Bildungsgrade, seiner Empfänglichkeit, seiner Weltanschauung nach etwas anderes, sondern der Sinn dieses Gemäldes wandelt sich auch mit den Zeiten. Die Antike ist für jede geschichtliche Epoche ein neuer Begriff, obwohl sie einen identischen Sinngehalt in sich trägt. Und selbst der rein formale Sinn der logischen Gesetze bedeutet in jeder Philosophie etwas anderes; der Satz A ist A wird je nach dem Standpunkt, den ein Logiker einnimmt, verschieden interpretiert. Das Identische ist nie der *volle* Sinn, sondern immer nur ein von ihm im Verstehen nicht loslösbarer Bestandteil, der erst durch die Wirklichkeit, in der er sich aktualisiert, zum *Sinnganzen* vervollständigt wird.

Die Dualität der Sinnmomente gestattet und ermöglicht die beiden einander ergänzenden Tendenzen des Sinnverstehens, die jedoch nur Tendenzen sind, d. h. in jedem »wirklichen« Verstehen zusammenwirken. Man kann den Blick auf das Generelle oder den Sinn im engeren Sinne richten, der dann im Gegensatze zu der individuellen Gestalt, in der er sich aktualisiert, *irreal* zu sein scheint; oder man kann ihn auf diese individuelle Gestalt richten, die dann im Gegensatze zum irrealen Sinn sein *realer Sinnträger* zu sein scheint. Immer aber richtet sich das Verstehen in Wahrheit auf das Sinnganze, in dem Sinn und Gestalt vereinigt sind. Der gemeinsame Gegenstand von Philosophie und Historie ist das geschichtliche Leben, in dem der generelle Lebenssinn sich individuell gestaltet. Die Philosophie sucht den generellen Lebenssinn

zu verstehen, die Historie seine individuelle Gestaltung darzustellen; aber diese Verschiedenheit betrifft nur den Aspekt oder den Ausgangspunkt der Betrachtung. Das philosophische Verstehen wird durch den Gegenstand, auf den es sich richtet, dahin gedrängt in die individuellen Gestalten selbst einzudringen, denn erst in ihnen kann es sich vollenden: um den generellen Lebenssinn »ganz« zu verstehen, muß seine Selbstgestaltung nicht nur generell, sondern auch individuell verstanden werden. Das historische Darstellen umgekehrt will zugleich das geschichtliche Leben verstehen und wird dadurch von der individuellen Gestalt zu dem in ihr sich gestaltenden generellen Lebenssinn hingeführt: es kann die individuelle Gestalt nur »ganz« verstehen, wenn es sie zugleich generell versteht.

Der generelle Lebenssinn und die individuelle Gestaltenfülle machen zusammen den einen geschichtlichen Lebensprozeß aus. Der Sinn des geschichtlichen Lebens ist dieses Leben selbst, denn es ist nichts als die Ausbreitung oder Entfaltung des in aller geschichtlichen Mannigfaltigkeit identischen Sinnmoments zum Sinnganzen. Indem das generalisierende Verstehen von diesem identischen Moment ausgehend in die Mannigfaltigkeit eindringt, wird es zum universalgeschichtlichen. Der generelle Sinn muß daher so gedacht werden, daß in seiner Idee die Selbstentfaltung mitgesetzt ist: als lebendiger, d. h. im Lebensprozesse sich entwickelnder. Zum Lebensprozesse aber gehört das Subjekt, welches lebt. Nur uneigentlich durfte gesagt werden, der Sinn verwirkliche, gestalte, entfalte sich; in Wahrheit ist es das Subjekt, das ihn durch sein Leben, oder indem es lebt, verwirklicht, gestaltet und entfaltet. Aber freilich: das lebendige Subjekt läßt sich selbst wiederum nur von dem Lebensprozesse her begreifen als das Ganze und zugleich Identische der Erlebnisse und Akte, in die sich das Leben zerlegt. Das Subjekt der universalgeschichtlichen Entwicklung ist nichts anderes als dieses Sinnganze oder das mit dem individuellen vereinigt gedachte generelle Sinnmoment. Nur wenn dieses Ganze Subjekt ist, kann es sich im Lebensprozesse verwirklichen. Nur das Subjekt kann sich als das Identische seines Lebens, und das Subjekt kann nur sich als dieses Identische bestimmen; Identität bedeutet, wie hier nicht näher ausgeführt werden kann, zuletzt Subjektivität, Ichheit, Selbstheit [1]). Indem das Le-

1) Damit dieser Satz nicht ganz ohne Beweis aufgestellt werde, sei an den § 1 der Wissenschaftslehre von 1794 erinnert, der diesen Zusammenhang in einer noch heute gültigen Weise darlegt. — In der deutschen Sprache drückt sich die Beziehung von Identität und Subjekt in den Worten derselbe, Selbigkeit usw. aus.

ben sich in einen einzigen Punkt zusammenzieht, wird es sich seiner als des Lebenssubjektes bewußt. Die philosophische Reflexion auf den Sinn des Lebens ist nichts anderes als diese Selbst-be-sinnung, die den Sinn des Selbsts in dem Selbst des Sinnes entdeckt. Nur das Subjekt kann sich zugleich als generell und individuell begreifen; in diesem »Zugleich« begreift es die Identität, d. h. die Selbstheit des Gegensätzlichen. Das Subjekt ist das Sich-Aktualisierende, das in der Aktualisierung seiner selbst den Sinn seines Lebens schöpferisch erzeugt. Die Menschheit entsteht erst durch ihre Kulturarbeit.

Von hier aus läßt sich das Verhältnis von Philosophie und Historie tiefer bestimmen. Die Philosophie besinnt sich auf das generelle S u b j e k t des geschichtlichen Lebens oder in ihr besinnt dieses Subjekt sich auf sich selbst; die Historie dagegen betrachtet das geschichtliche Leben als einen o b j e k t i v e n Prozeß, an dem eine Vielheit von individuellen Subjekten (Völkern, Staaten, Kirchen, Verbänden aller Art, Einzelpersönlichkeiten) beteiligt ist. Die Universalgeschichte verbindet die subjektivierende und objektivierende Tendenz, indem sie den o b j e k t i v e n Prozeß als i n d i v i d u e l l e Entwicklung des g e n e r e l l e n, universalgeschichtlichen S u b j e k t s, d. h. der Menschheit als eines Sinnganzen begreift. Indem das Subjekt des universalgeschichtlichen Prozesses in der Fülle des sich entfaltenden Lebens sich selbst, sein eigenes Leben wiederfindet, wird ihm jedes geschichtliche Faktum nicht nur als geschichtliches, d. h. als Gegenstand der Historie, sondern zugleich als Aeußerung seiner selbst bedeutsam. Es bringt sich zum Bewußtsein, daß es im Laufe der Geschichte sich selbst entwickelt hat, daß die Geschichte den zeitlosen Sinn seines Lebens darstellt, und daß daher jede individuelle Gestalt Glied oder Teil des Lebenssinnes ist, in dem es selbst lebt und sich aktualisiert. So wird die S e l b s t b e s i n n u n g zugleich zur G e s c h i c h t s b e s i n n u n g, die philosophische Reflexion zur stellungnehmenden Bewertung des geschichtlich Geschehenen. Die Vergangenheit gewinnt aktuelle Bedeutung, sie wird zu dem Sinne, in dem das reflektierende Subjekt der Universalgeschichte nicht gelebt h a t, sondern heute und ewig l e b t. Dieses Heute hört damit auf, ein beliebiger Punkt auf der anfang- und endlosen Linie der Zeit zu sein: es wird zu dem Punkte, in den sich die ganze Vergangenheit zusammenzieht, und von dem aus sich die Aufgabe der Zukunft erhellt. Die geschichtsphilosophische Betrachtung wird zur »Weltanschauung« des handelnden Weltsubjekts, das in der Philosophie sich seiner selbst bewußt wird.

— — —

Ueber das Verhältnis der hier vorgetragenen Gedanken zu denen von Rickert sei zum Schlusse noch folgendes hinzugefügt: in seinem System der Philosophie, Teil I behandelt Rickert im fünften Kapitel das Problem des »dritten Reiches«, in welchem sich die Welten der Wirklichkeit und der Werte zu einer einheitlichen Welt verbinden. Die Absicht, die der obige Aufsatz verfolgt, ließe sich daher auch kurz so aussprechen: dieses »dritte Reich« ist als Material der Historie zu begreifen. Nicht eine sinnerfüllte psychische oder psychophysische Wirklichkeit, sondern das »unmittelbar lebendige Leben«[1]) ist gemeint, wo man vom geschichtlichen Leben oder vom Kulturleben der Menschheit redet. Wenn Rickert dieses Leben ein »ursprüngliches Ineinander von realem Sein und irrealer Geltung«[2]) oder ein »ursprüngliches Verbundensein des Verschiedenen»[3]) nennt, so bezeichnet er treffend die oben für den historischen Gegenstand beanspruchte Einheit von Sinn und Wirklichkeit.

1) System I, 311 ff. 2) Ebenda 296. 3) Ebenda 297.

Von der Zeit und vom Ueberzeitlichen in der Philosophie und ihrer Geschichte.

Von

Fritz Medicus (Zürich).

Kaum ein anderes Wort Kants ist mit so allgemeinem Wohlwollen aufgenommen worden, wie das, er wolle nicht Philosophie, sondern philosophieren lehren. Das Wort ist von dem vorkritischen Kant geschrieben; es stammt aus dem Jahre 1765, aus der »Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen«. Der kritische Kant ist, wenn man von der Erklärung gegen Fichte absieht (die indessen nicht eigentlich ihm, sondern dem durch fremde Einflüsterungen unkritisch gewordenen angehört) auf derselben Bahn geblieben. Die Kritik der reinen Vernunft hat (im 3. Hauptstück der transzendentalen Methodenlehre) jenen Gedanken wiederholt, und 1790, als die Kritik der Urteilskraft abgeschlossen und zum Druck gegeben war, folgt der Satz: »Es gibt keinen klassischen Autor der Philosophie« (in der Schrift gegen Eberhard). Nun wird aber niemand, der Kant auch nur ein wenig kennt, ihn im Verdacht der Geringschätzung des Willens zum System haben. Das in die vorkritische Zeit zurückführende Wort redet von einer pädagogischen Aufgabe; und das ein Vierteljahrhundert später geschriebene wendet sich gegen einen den eigenen neuen Lehren unbequemen Autoritätsglauben. Allein wie immer auch Kant über die Vereinbarkeit der Freiheit des Philosophierens mit der Bejahung seiner architektonisch gefügten Philosophie gedacht haben mag: — es ist eine systematische Frage, ob die Tragweite jener Worte zugunsten des Systemgedankens abgeschwächt werden muß.

»Die eigentümliche Methode des Unterrichts in der Weltweisheit«, sagt Kant in der »Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen«, »ist zetetisch, wie sie einige Alte nannten (von ζητεῖν), d. i. forschend und wird nur bei schon geübterer Vernunft

in verschiedenen Stücken d o g m a t i s c h , d. i. e n t s c h i e d e n.« Aber wann darf die Vernunft die Gewißheit haben, nun hinreichend geübt zu sein, um »entschieden« sprechen zu dürfen? Bleibt sie nicht immer »forschend«? »Auch soll der philosophische Verfasser, den man etwa bei der Unterweisung zum Grunde legt, nicht wie das Urbild des Urteils, sondern nur als eine Veranlassung, selbst über ihn, ja sogar wider ihn zu urteilen, angesehen werden.« Gilt das bloß vom Unterricht? Gilt es nicht von aller philosophischen Lektüre, ja von aller Beziehung des unmittelbaren Philosophierens auf die Philosophiegeschichte? Fordert nicht auch das Wort über den »klassischen Autor« diese Freiheit gegenüber aller geschichtlichen Leistung? Also zuletzt auch gegenüber der eignen? So müßte freilich die Philosophie, so scheint es, im Philosophieren aufgehen. Das Entscheidende der Philosophie liegt, würde man sagen müssen, niemals in einem »hingedachten« System, sondern immer nur in der Tätigkeit, die Probleme sieht und an ihnen arbeitet: die Philosophie lebt nicht in Dogmen, sondern in Problemen. In dieser Ueberzeugung stehend hat F i c h t e von Leibnitz, der »sein System mehr als Instrument, denn als Objekt« gebraucht habe, gerühmt, daß er wohlverstanden — »und warum sollte er sich nicht selbst wohlverstanden haben?« — r e c h t gehabt habe (S. W. I, 514 f.).

Oder müssen die erwähnten Sätze K a n t s , wenn systematischer Ernst an sie anknüpfen will, doch nach der anderen Seite hin ausgelegt und weitergeführt werden — so nämlich, daß der Glaube an das System zum ruhenden Pol gemacht wird? D e s h a l b , sagt Kant, lehre er in seinen Vorlesungen das Philosophieren, aber nicht die Philosophie, weil es eine »schon fertige Weltweisheit« nicht gebe. »Man müßte ein Buch vorzeigen und sagen können: sehet, hie ist Weisheit und zuverlässige Einsicht; lernet es verstehen und fassen, bauet künftig darauf, so seid ihr Philosophen.« Ein solches Buch aber kennt er nicht. Aber gilt dies vielleicht nur für die Zeit, in der er lebte? War es ein Notbehelf, wenn er sich darauf beschränkte, das Philosophieren zu lehren? Weh ihm, daß er ein Ahnherr war — glücklich der späte Enkel und Erbe!? Und ist der »klassische Autor der Philosophie« seit jenen Tagen vielleicht gekommen? Oder muß wenigstens auf ihn gewartet werden? — Um noch einen Augenblick bei der Auslegung Kants stehenzubleiben: man muß sich hüten, das Wort von der »schon fertigen« Weltweisheit mißzuverstehen: Kant stellt die Philosophie den historischen und mathematischen Wissenschaften gegenüber: diese gelten ihm als »schon fertige Disziplinen« — nicht, wie sich versteht, weil er sie für g e-

schlossene Wissenschaften hielte, sondern weil er ihnen den Besitz gesicherter Erkenntnisse zugesteht. Gewiß also gibt es in Historie und Mathematik so gut wie in der Philosophie eine immer weiter drängende Arbeit: aber in jenen Wissenschaften stellen sich die neuen Aufgaben auf der durch die bisherigen Leistungen festgelegten Grundlage, während in der Philosophie die ganze Vergangenheit immer wieder von der Gegenwart verschlungen wird. (Auch eine so tief dringende Umgestaltung der physikalischen Auffassungen wie die Quantentheorie reißt doch nicht etwa den Bestand der bisherigen Erkenntnisse nieder; aber der Weg von der Platonischen Philosophie nur zu der ihr eng verwandten Aristotelischen oder von der Kantischen zur Fichtischen bedeutet eine vollkommen neue Grundlegung und ein gänzlich neues Gefüge, in dem wichtige Stücke jener vorangegangenen Lehren nicht nur keinen Platz, sondern nicht einmal ein Analogon mehr finden.) Ist das Fehlen gesicherter Erkenntnisse ein wesentliches Merkmal der Philosophie? Oder bewegt auch sie sich, wenn auch unter Schwierigkeiten besonderer Art, einem wachsenden Bestand solcher Erkenntnisse entgegen, der sich schließlich zum bleibenden, wenn auch ergänzungsfähigen System, zur klassischen Philosophie, zur »philosophia perennis« zu verdichten bestimmt ist? —

In seinem Werk über den Bürger sagt Hobbes von den Dogmen der Kirche, man müsse sie wie bittre Pillen unzerkaut schlucken; wenn man sie zu zerkauen versuche, werde man sie nur wieder ausspucken. Es ist hier nicht zu untersuchen, ob die Kirchen Grund haben, mit der Anweisung, die Hobbes ihren Gläubigen gibt, zufrieden zu sein. Zweifellos aber ist das Verhältnis zu einem philosophischen Satz nur dann ein philosophisches, wenn es dem hier bezeichneten durchaus entgegengesetzt ist. Auch wenn es möglich sein sollte, daß die Philosophie je in den Besitz gesicherter Erkenntnisse käme, dürften doch diese, um als philosophische begriffen werden zu können, nur zum Zerkauen, nicht zum bloßen Hinunterschlucken eingenommen werden. Die Philosophie macht grundsätzlich alles problematisch, sogar sich selbst.

Bekanntermaßen entstehen sprachliche Schwierigkeiten, wenn das universale Recht des Zweifels zum Ausdruck gebracht werden soll. Um ihnen zu entgehen, hat Montaigne (in dem man zu ausschließlich den Essayisten, zu wenig den Denker zu sehen pflegt) dem letzten Wort seiner Philosophie die Form der Frage gegeben. »Que sçay ie?« — Montaigne hat erkannt, daß unsere »propositions affirmatifves« unfähig sind, in angemessner Form auszusprechen,

was den philosophischen Gedanken zum philosophischen macht. Philosophische Sätze sind keine Dogmen; sie wollen nicht geglaubt sein. Der Philosoph fragt. Und seine Aussagesätze werden erst dann richtig, d. h. in philosophischer Gesinnung verstanden, wenn sie als das genommen werden, was einer universalen Frage ihren Inhalt gibt. Wie Kants »Ich denke« allen Vorstellungen, so ist Montaignes »Was weiß ich?« allen philosophischen Sätzen der schweigende Begleiter.

Freilich — nicht die ganze Wahrheit liegt in Montaignes Frage: der Philosoph steht als ein Fragender und zugleich als ein Behauptender in der Welt — und zwar so gewiß er Philosoph ist, also abgesehen von der positiven oder negativen oder skeptischen oder wie immer gearteten besonderen Richtung seiner Philosophie, in Festlegung einer logischen Voraussetzung solcher Charakterisierungen. (Dieselbe Spannung hat Benedetto Croce im Sinn, wenn er die an ernsten Problemen Arbeitenden als zugleich »fiduciosi e dubitosi, coraggiosi e consapevoli delle difficoltà« bezeichnet: Sulla Filosofia teologizzante.) Jede philosophische These will aufgenommen sein von einem sie bezweifelnden und nach der Möglichkeit sie zu bezweifeln suchenden Geist. Aber ebenso gewiß ist doch auch, daß in der Philosophie jede Frage eine Antwort, jeder Zweifel eine Auflösung verlangt. Bei Montaigne tritt zwar die universale Frage deutlich als das letzte Wort der philosophischen Lehre auf: aber ebenso wie man die in den Systemen die Regel bildenden Indikative mißversteht, wenn man nicht die Frage durch sie hindurchhört, so mißversteht man Montaignes Frage, wenn man nicht den Indikativ gewahr wird, der, wo sie richtig aufgefaßt wird, mit ihr eins ist. Rickert betont, besonders im letzten Abschnitt seiner »Allgemeinen Grundlegung der Philosophie, System der Philosophie I« (und ähnlich auch schon in der Abhandlung »Vom System der Werte« in Bd. IV des Logos), daß die Philosophie »auf einen Abschluß nicht verzichten« darf. »Die Philosophie ist als die wissenschaftliche Tätigkeit zu kennzeichnen, die darauf ausgeht, in dem Strom der rastlos vorwärtsstrebenden Entwicklung haltzumachen und einen Ruhepunkt zu finden. Sie steht still, um die Bedeutung des bisher Erreichten für den Lebenssinn zum Bewußtsein zu bringen.« Es ist das indikativische, das behauptende Moment der Philosophie, das mit diesem Wort festgelegt ist. Aber Rickert spricht in eben diesen Zusammenhängen auch von der Endlosigkeit der Geschichte der Philosophie, in der der Fortschritt sich »von System zu System« vollzieht. Denn in der geschichtlichen Wirklichkeit sind die Systeme

miteinander verbunden. Sie sind nicht bloß geschlossene Einheiten. Gleich wesentlich mit dem behauptenden Moment ist das ihm entgegengesetzte, das jenes immer von neuem zu überwinden verlangt, indem es die Bewegung bezeichnet, die durch die Systeme hindurchgeht und sie zur endlosen Einheit der Geschichte verbindet, — das Moment der Frage. Weil die Systeme nicht aus simplen Indikativen aufgebaut sind, sondern aus Indikativen, die zugleich Fragen sind, weisen sie über ihr geschlossenes Dasein hinaus. Im Systeme selber ist das Letzte nicht das System. Die Geschichte der Philosophie versteht nur, wer die Identität (die lebendige, sich entwickelnde Identität) der Probleme, der Fragen, durch die nacheinander auftretenden systematischen Gestalten hindurchverfolgt. Die Probleme sind das Ueberzeitliche der Philosophie — nicht das von der Zeit Gelöste, sondern das die Zeit Beherrschende. Die übliche Redeweise, die die Probleme der Philosophie »zeitlos« nennt, ist nicht eben deutlich. Das Problem von Raum und Zeit bei Kant ist nicht dasselbe wie das eines Denkers von heute, dem die Relativitätstheorie aufgegangen ist. Ja, das Raumproblem der transzendentalen Aesthetik ist nicht dasselbe wie das Raumproblem, das Kant noch in der Dissertation von 1770 oder vollends in den 60er Jahren gesehen hat; vielmehr hat sich unter seiner Denkarbeit das Problem selbst gewandelt: es hat sich gewandelt und ist doch dasselbe geblieben — so wie alles Lebendige nur dadurch seine Identität mit sich zu wahren vermag, daß es sich wandelt. Es liegt also gewiß nicht lediglich eine Mehrheit voneinander verschiedener Probleme vor; sondern es handelt sich um verschiedene Gestalten ein und desselben Problems, deren spätere die früheren zur Voraussetzung haben. Ein Problem kann sich nur dadurch als solches beweisen, daß es aus sich herausdrängt, nach Steigerung begehrt. Mag das Dogma einer orthodoxen Kirche das Verlangen in sich tragen, zu bleiben wie es ist: der Philosoph ist kein Konfessionsstifter; was in der Philosophie Gestalt gewinnt, sind Probleme — überzeitliche Probleme, d. h. Probleme, die mit ihrer Gestalt nie zufrieden sind. »Der Philosoph weiß, die Entwicklung wird über das System, das er jetzt aufrichtet, indem er es inhaltlich erfüllt und damit abschließt, früher oder später hinwegschreiten .... Aber er will nun einmal festhalten, was er im Moment besitzt, damit es nicht im Entwicklungsstrom verloren geht, und er hat dazu ein Recht, wenn er von der Ueberzeugung geleitet ist, daß er umfassender und zugleich einheitlicher denkt als seine Vorfahren. Er ist, um mit Fichte zu reden, in ihre Ernte gekommen«

(Rickert). Ist es das behauptende Moment der Philosophie, das jedem einzelnen System (auch dem Montaignes!) seine Einheit gibt, so ist es das Problematische in ihr, das die Systeme innerlich miteinander verbindet und damit die Einheit der Geschichte der Philosophie begründet. Beide Momente reichen mit ihrer Wirksamkeit bis in jeden einzelnen Satz der Philosophie hinein.

Zuvörderst: kein philosophischer Satz ist möglich, der nicht die Forderung der Ergänzung zum System in sich trüge. Das System ist nichts als das Zu-Ende-denken des einzelnen Gedankens. Der Anspruch eines Gedankens, als philosophisch zu gelten, ist identisch mit seinem Verlangen, zu Ende gedacht zu werden. (Ob der individuelle Mensch, in dem der Gedanke aufgestiegen ist, fähig und willens ist, dieser Forderung zu genügen, ist eine Frage, die lediglich sein persönliches Verhältnis zur Philosophie betrifft). Croce bringt diese Erkenntnis einmal auf die Formel, daß jedweder philosophische Satz »ein philosophischer Kosmos« ist. »In der Philosophie kommt das System nicht zu den einzelnen Teilen hinzu als eine Art Faden, durch den diese verbunden wären; in ihr gibt es keine Teile außerhalb des Ganzen« (Logica [2] 188, 192). Jedes begriffliche Element drängt in der Philosophie zum System, zum All, zum Ende. Ein System ist nicht äußerlich zusammengesetzt, sondern es ist geformt von einem in all seinen einzelnen Teilen gleichermaßen sich auswirkenden und ihre Gestalt bestimmenden einheitlichen Prinzip. Darum ist das ganze System, wenn auch meist ohne sich selber noch recht zu kennen, stets gegenwärtig, wo systematisch philosophiert wird, mag immer sich dieses Philosophieren auf den Begriff des Naturmechanismus oder auf die Frage nach dem Verhältnis von Macht und Recht beschränken. Das Schlimme, das dem Philosophierenden begegnen kann, ist, daß die einzelnen Elemente seines Denkens unvereinbar gerichtete systematische Fortführung wollen: mehr als nur ein System in den Hintergründen seines Denkens haben heißt gar kein System, gar kein Ende an den Tag bringen können, doch aber die Forderung des Systems in allen einzelnen gedanklichen Ansätzen spüren. Damit ist auch gesagt, warum ein durchgeführtes System einer höheren Schätzung begegnet als ein bloßes Bruchstück eines solchen: es erbringt den nachprüfbaren Beweis, daß sein Verfasser nicht bloß das Postulat aufgestellt, sondern auch die Kraft gehabt hat, mit einem Gedanken das All zu ergreifen. »Sie konnten ein Ende machen, das war ihre Größe« sagt Rickert von den Klassikern der Philosophie, »die nach dem

Sinn des Lebens gefragt und ihn in einem geschlossenen System zum Ausdruck gebracht haben.«

Aber auch das den problematischen Charakter begründende Moment ist in jedem philosophischen Gedanken da. Das »Que sçay ie?« muß alle Sätze eines Systems begleiten und jederzeit wirksam werden können. Das gilt für den Schöpfer des Systems wie für den philosophischen Leser; es gilt vom Leben des systematischen Denkens. Gerade weil jeder Satz, sowie er g a n z begriffen ist, ein vollständiges System bedeutet, ist auch jeder Satz mit der ungeteilten Problematik dieses Systems beschwingt und beschwert. Jeder philosophische Satz ist dazu da, geprüft und womöglich aus seiner bisherigen Gestalt befreit und in eine der gegenwärtigen Zeit besser entsprechende übergeführt zu werden. In dem, was einer Epoche als lautere Form der Vernunft erscheint (und was übrigens für sie auch nichts als Form ist), erkennt eine spätere den Ausdruck eines historisch bedingten Kulturstandes. — Es ist hier nur vom W e s e n der Philosophie die Rede: das Moment der Frage darf nicht mißverständlich zur Befürchtung verkleinert werden, es möchten Denkfehler oder Rückständigkeiten unterlaufen sein. Vielmehr muß (wie das Moralische bei Vischer) sich hier von selbst verstehen, daß die philosophische Leistung der problemgeschichtlichen Lage genugtut. Wo diese Bedingung nicht erfüllt ist, kann nur mit Einschränkung von »Philosophie« gesprochen werden. (Thales war ein wirklicher Philosoph; wer aber heute lehren wollte, alles Seiende sei Wasser, wäre ein Schwätzer.) Ueber die Berechtigung und Notwendigkeit, von dem geschichtlich bedingten Ausgangspunkt aus gerade s o weiterzudenken, entscheidet die logische Selbstgewißheit. (Die Frage, welche Zweifel gegen sie erhoben werden können, liegt nicht im Rahmen der gegenwärtigen Untersuchung). Aber das gute Gewissen, das sie gibt, macht niemals den philosophischen Satz zum Dogma.

Wer seinen eigenen Sätzen gegenüber die Lust am Anzweifeln verliert, der hat, mit C r o c e zu sprechen, aufgehört Philosoph zu sein und dafür begonnen, sich selbst, d. h. seinen »cadavere di pensatore« zu bewundern (Logica [2] 220). Er ist sein eigener Anhänger geworden: er g l a u b t an seine Lehre. Aber der philosophische Gedanke bleibt immer kritisch gegen sich. In den gläubigen Anhängern lebt nicht etwa ein System fort, sondern in ihnen stirbt es. Und wo diese Anhänger den vom Leben verlassenen Leichnam ihres Meisters aufs Schlachtroß setzen, möchten sie wohl jenen Spaniern nacheifern, die mit dem toten Cid dasselbe taten: nur besteht der Unterschied, daß diese wußten, daß sie einen Toten ins Feld reiten

ließen, während die Feinde ihn für lebendig hielten; in den philosophischen Auseinandersetzungen aber sind die Rollen vertauscht: von den Gegnern erkennt jeder, daß ihm ein Leichnam entgegengeführt wird, — nur die Anhänger halten ihn für lebendig. Je reiner ein System die den Begriff der Philosophie bestimmenden Notwendigkeiten darstellt, um so sicherer wird es gar keine gläubigen Anhänger wollen (es verlangt ja zu leben, nicht zu sterben!); sondern denen, die es in sich aufnehmen, wird es mit der Einsicht in die Problemzusammenhänge zugleich die Sicherheit des kritischen Bewußtseins erhöhen. Es ist ein großer Ruhm und ein Kriterium der Lebendigkeit einer Philosophie, wenn sie »in ihren Jüngern neue Gedanken erweckt«, »das Spekulieren in Fluß bringt«: Kroner braucht diese Worte vom »offenen System« Rickerts: indem er auf die Verschiedenheit der Wege hinweist, die die aus seiner Schule Kommenden einschlagen, zeigt er, wie sich dieses System als ein »Quell neuen philosophischen Lebens« bewahrheitet (Logos III, 371/72).

Man kann sagen, daß noch jedes philosophische System sich als »offen« erwiesen hat — offen nämlich der Kritik, die diejenigen an ihm geübt haben, von denen es überwunden worden ist. Solche Offenheit scheint nun freilich dem System unerfreulich sein zu müssen; denn sie bedeutet die Aufhebung seiner Geschlossenheit, seiner Form. Allein die Kritik (es ist nur von der Weiterführung des systematischen Gedankens die Rede, nicht von ödem Schulgezänk und von dürftigen Rezensionen) ist nur den Behauptungen des Systems als solchen feindlich: durch die in ihnen allen gegenwärtige Frage dagegen bietet ihr das System selbst die Anknüpfung. Die Behauptung aber, die nichts als Behauptung ist, ist als Glied eines philosophischen Systems nur ein unlebendiges, keinen philosophischen Sinn in sich fassendes Abstraktum. Wo ein System Anhänger findet, die es mit ihrem Glauben ergreifen, da werden solche Abstraktionen zu zeitlosen (sich gegen das Recht der Geschichte verschließenden und die Möglichkeit der Kritik leugnenden) Wahrheiten gestempelt. Wo aber der Geist der Philosophie in den Sätzen eines Systems lebt, da öffnet sich dieses bewußt der Kritik, indem es seine Stellung mit Entschiedenheit dort einnimmt, wo Behauptung und Frage eins werden: nun beanspruchen die Behauptungen nicht, als solche für sich und geschieden von den in ihnen sich aussprechenden Fragen zu gelten. Wenn die Kritik sie auflöst, so erfüllt sie eine von dem System selbst gestellte Forderung: sofern es sein Wesen nicht in Dogmen, sondern in Problemen hat, verlangt es nach Aufhebung. Freilich wird dieses Verlangen nur auf Kosten der Form dieses Systems

erfüllt. Allein diese Auflösung sollte nicht schmerzen: denn der Lebenswille der Philosophie sollte nicht bloßer Wille zur Macht, — er sollte Wille zur Wahrheit sein. Der Machtwille ist der Wille, das der Zeit Gehörende nicht fahren zu lassen, es — sei es selbst auf Kosten des überzeitlich Wertvollen — festzuhalten, zu »behaupten«. Und sowie in der Philosophie das Moment der Behauptung dem Moment der Frage das Recht verkürzt, ist allerdings der Wille zur Macht rege, der die Zeit zu verneinen, ihr mit Berufung auf Zeitlosigkeit zu begegnen sucht. Nun kann zwar der Lebenswille der Philosophie nicht ohne den Willen zur Macht sein: im Moment der Behauptung spricht er sich aus, und das System ist der Triumph, der ihm in der Philosophie gegönnt ist. Aber der Triumph ist nie rein, weil die Behauptung in der Philosophie untrennbar bleibt von der Frage, die aus dem System (und folglich aus jeder seiner Behauptungen, die nur im Zusammenhang des Ganzen ihren genauen Sinn hat) heraustönt, hinübertönt in die weitere Geschichte: — der Wille zur Macht ist begrenzt im Willen zur Wahrheit. (Das in der Geschichte vielfach bewiesene Mißtrauen des Staates gegen die Philosophie hat darin seine Begründung, daß der Staat mit Bewußtsein dazu neigt, alle in seinen Grenzen vorhandene Macht seiner eigenen Macht ein- oder unterzuordnen; von der Philosophie aber gewärtigt er die Forderung, die Macht sei zu bedingungsloser Selbsthingebung an den Dienst der Idee da.) Der übergeschichtliche Lebenswille der Philosophie vermag sich nie in einem einzelnen System zu befriedigen, über jedes begehrt er hinaus. Der Ertrag der philosophischen Arbeit, sagt Eucken, ist »kein festes Ergebnis, das der Bewegung gegenübertritt, sondern es ist die Steigerung der Bewegung selbst, die wachsende Verwandlung des Daseins in geistige Selbsttätigkeit, aber ein solcher Gewinn wiegt mehr als alles, was sich ablösen läßt. Denn was aus dem Leben selber wird, ist schließlich von größerem Wert als alles, was es nach außenhin leistet« (Erkennen und Leben 112).

Damit ist durchaus keine Geringschätzung der Systeme ausgesprochen; auch fallen diese durchaus nicht in unterschiedsloser Weise der durch sie hindurchdrängenden Bewegung zum Opfer. So steht z. B. die Philosophie des Aristoteles mit ganz besonderem Glanze in der Geschichte: wieder und wieder ist sie nach Jahrtausenden noch fruchtbar geworden, und es sind Namen höchsten Ranges (Thomas von Aquino, Leibnitz, Hegel), an die hier zu denken ist. Die Möglichkeit solch gewaltigen Wirkens ist daran geknüpft gewesen, daß Aristoteles »ein Ende zu machen« und seine Gedanken zum

System im anspruchsvollsten Sinne des Wortes zusammenzuschließen vermocht hat. Dennoch wird niemand, den der Geist der Philosophie lebendig gemacht hat, meinen, das Werk des Aristoteles habe dort den höchsten Erfolg geerntet, wo in einer anders gewordenen Kultur sich ein Haufe Getreuer fand, der durch nichts vom peripatetischen System abzubringen war. Galilei hat ein paar tolle Geschichten dieser Art zu erzählen; aber trotz seines unermüdlichen Kampfes gegen die Aristoteliker seiner Zeit und gerade diesen gegenüber nimmt er (in einem Brief an F. Liceti, 25. August 1640) für sich in Anspruch, der bessere Peripatetiker zu sein: er habe aus der Logik des Aristoteles gelernt, Schlüsse zu ziehen.

So muß es auch in der Philosophie heißen: »Das Haus mag zerfallen, was hat's denn für Not?« Der es gebaut hatte, hatte als Philosoph darin wohnen wollen (vgl. Rickert, System I, 12). Also war es ihm Mittel gewesen, nicht Zweck; oder wie Fichte an einer schon erwähnten Stelle sagt, »mehr Instrument denn Objekt«. Wie die Urteilsprozesse, die die wissenschaftlichen Begriffe geschaffen haben, diese immer wieder in sich zurücknehmen und sie, um den von der geschichtlichen Bewegung gestellten Aufgaben zu genügen, neu gestalten (wie anders werden etwa die naturwissenschaftlichen Begriffe des Atoms und des Elements heute gedacht als vor 50, vor 100, vor 2000 Jahren!), so kehrt auch die zu systematischen Gestalten kristallisierte Philosophie unaufhörlich in den Prozeß zurück, dem diese Gestalten entstiegen sind, um ihm verjüngt und bereichert wieder zu entsteigen — mit der Richtung auf die Fragen, die die Fragen der neuen Zeit sind (sei diese auch vielleicht nur erst von wenigen geahnt). Und wie der wissenschaftliche Begriff nie aufhört, dem Leben des ihn umgestaltenden Urteilsprozesses anzugehören (Croce, Logica [2] 158, vgl. 79), so gilt ein Gleiches vom philosophischen System in seinem Verhältnis zum geschichtlichen Leben der Philosophie. Die philosophischen Gedanken fallen in eine geschichtlich bewegte Welt; als Fragen sind sie selbst die vornehmsten bewegenden Mächte, — als Behauptungen werden sie Anstoß zu neuen Fragen. Wo aber der philosophische Gedanke aufhört, die Spannung zwischen einer das Jetzt beanspruchenden Behauptung und der ewigen Notwendigkeit der allumfassenden Frage in sich zu hegen, weil der Wille zur dogmatischen Selbstdurchsetzung stärker geworden ist als das Bewußtsein der Problematik, die den Weg der Geschichte bezeichnet, da verfällt er der Selbsttäuschung, sich mit den Erzeugnissen seines Tuns, in denen er die Zeit los geworden zu sein wähnt, zu verwechseln: sein Bedürfnis nach weiterer Selbst-

gestaltung schläft ein und träumt von endgültiger Befriedigung. Die entgegengesetzte Gefahr ist das Versinken im Historismus: hier verliert der philosophische Gedanke jedes Zutrauen zu seiner Macht: die von ihm unabhängig gesetzte (zum Ding an sich erhobene) geschichtliche Bewegung soll allein gelten, das behauptende Moment des Systems verliert jeden Wert, das »Que sçay ie?« bleibt als gänzlich substanzlos gewordene Frage übrig. Die Ueberwindung dieses Gegensatzes von bloßer Geschlossenheit und bloßer Offenheit ist die Orientierung im Ueberzeitlichen. —

Das dem Anspruch nach schlechthin geschlossene, Zeitlosigkeit behauptende oder doch anstrebende »statische« System (mit Giovanni Gentile zu sprechen) ist (wie eben Gentile gezeigt hat: La Riforma della Dialettica hegeliana 127) von Kant grundsätzlich, freilich auch nur grundsätzlich, besiegt worden. Dem statischen System entspricht die Wahrheit, die zeitloses Objekt für den Geist sein soll; durch Kant aber hat die Wahrheit aufgehört, der Philosophie als bloßes Objekt zu gelten. Die Beseitigung der alten Kluft zwischen Subjekt und Objekt durch die Anerkennung der schöpferischen Macht der Vernunft führte in Fichtes Wissenschaftslehre zu bedeutungsvollen Ansätzen der Einsicht, daß die Wahrheit ein die Geschichte beherrschender und sich in ihr entfaltender Prozeß sei; der Brief an Schelling, der in Zurückweisung des in Kants Erklärung gegen die Wissenschaftslehre noch einmal aufgeflackerten Zeitlosigkeitsanspruchs die Ueberzeugung von der historischen Bedingtheit und darum auch historischen Ueberwindbarkeit jedes Systems ausspricht, zieht nur eine durch die Wissenschaftslehre schon vorbereitete Folgerung. Immerhin war diese Folgerung für Fichte selbst noch zu neu, als daß er vermocht hätte, sie überall, wo es not getan hätte, mit Klarheit zur Geltung zu bringen. Selbst bei Hegel drängt sich noch der Zeitlosigkeitsanspruch hervor. Hegel behauptet die geschichtliche Bedingtheit im Grunde nur von den ihm vorangegangenen Denkern. Am Schlusse der Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie sagt er: »Es ist nicht gering zu achten, was der Geist und zwar jetzt erworben. Aelteres ist zu ehren, seine Notwendigkeit, daß es ein Glied in dieser heiligen Kette ist, aber auch nur ein Glied. Die Gegenwart ist das Höchste« (S. W. XV, 686). Diese letzten Worte beziehen sich nicht bloß auf jede beliebige Gegenwart (wie die ähnlich lautenden S. 690), sondern vornehmlich auf Hegels eigene Leistung. »Es ist eine neue Epoche in der Welt entsprungen. Es scheint, daß es dem Weltgeiste jetzt gelungen ist, alles fremde gegenständliche Wesen sich abzutun, und

endlich sich als absoluten Geist zu erfassen, und was ihm gegenständlich wird, aus sich zu erzeugen, und es, mit Ruhe dagegen, in seiner Gewalt zu behalten. Der Kampf des endlichen Selbstbewußtseins mit dem absoluten Selbstbewußtsein, das jenem außer ihm erschien, hört auf« (689). Die Geschichte der Philosophie hat ihr »Ziel« erreicht (690) —: das Zeitlose triumphiert am Ende (eben weil es ein Ende, ein Ziel der geschichtlichen Bewegung gibt) doch über das Ueberzeitliche, dessen Bejahung so oft ausgesprochen zu sein schien. Das von Kant vermißte Buch, in dem die Weltweisheit als eine »fertige Disziplin« niedergelegt wäre, ist nunmehr geschrieben! — Und nicht wesentlich besser steht es um die Philosophie Schellings. Zwar hat Schelling die grundsätzlich entschiedenste Scheidung des Zeitlosen und des Ueberzeitlichen (S. W. I, VIII, 260). Aber gerade in einem Zusammenhang, in dem er ausführlich auf »die verwitterten Leichensteine vormaliger Lehrgebäude« zu sprechen kommt und auf die Notwendigkeit, »den vorausgegangenen Entwicklungen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen«, stehen die bestimmten Worte: »Es muß ein Ende dieses Kampfes geben, weil es keinen end-, d. h. zweck- und sinnlosen Fortschritt, wie manche sich vorstellen, geben kann. Die Menschheit schreitet nicht ins Unendliche fort, die Menschheit hat ein Ziel. Allerdings ist daher auch ein Punkt zu erwarten, wo das Streben nach Wissen sein langgesuchtes Ende erreicht, wo die vieltausendjährige Unruhe des menschlichen Geistes zur Ruhe kommt, wo der Mensch endlich des eigentlichen Organismus seiner Kenntnisse und seines Wissens sich bemächtigt, wo über alle bis jetzt getrennten, sich gegenseitig ausschließenden Teile des menschlichen Wissens der Geist allseitiger Vermittelung wie ein Balsam sich ausgießt, der alle Wunden heilt, die der menschliche Geist im eifrigen Ringen nach Licht und Wahrheit sich selbst geschlagen, und aus denen zum Teil unsere Zeit noch blutet« (II, III, 10/11). So wird auch hier die geschichtliche Bewegung einem starren Ziele, einer zeitlosen und darum unlebendigen »Wahrheit« dargebracht.

Vor der entscheidenden Frage also, die das Verhältnis des systematischen Philosophierens zu seiner Geschichte stellt, hat die klassische Epoche noch versagt, so sehr sie auch zu ihr hingetrieben und sie gerade als »Frage« unausweichlich gemacht hat. Erst die letzten Jahrzehnte haben hier Klarheit gebracht: Eucken und Rickert in Deutschland, Croce und Gentile in Italien sind als diejenigen zu nennen, deren Namen mit der neuen Erkenntnis vereint bleiben. —

Er wurde schon im Vorbeigehen bemerkt, daß alle philosophische Vergangenheit vor der philosophischen Gegenwart zurücktritt. Damit soll nicht gesagt sein, daß die Geschichte der Philosophie von geringer Bedeutung sei, wohl aber, daß sie jederzeit in der systematischen Philosophie aufzugehen habe. Inwiefern sie nicht in ihr aufgeht, wird sie zur bloßen Chronik (über die Unterscheidung von Geschichte und Chronik lese man den ersten Abschnitt von Croces Buch »Zur Theorie und Geschichte der Historiographie«). — Der Historiker der Philosophie steht vor der Aufgabe, den der Geschichte angehörenden Denkern ihre Gedanken nachzudenken. (Grundsätzlich dieselbe Aufgabe des Nach-denkens gegebener Gedanken liegt vor, wo ein zeitgenössisches Buch gelesen wird; ja schon wo ein Philosoph, um die eben unterbrochene systematische Arbeit wieder aufzunehmen, seine eignen letzten Notizen durchliest.) Bei diesem Nach-denken als solchem bleiben die eignen Gedanken im Zaume: es steht ihnen nicht die Unendlichkeit offen, sie sind bestimmt durch ein der Vergangenheit angehörendes Erkenntnisziel. Nicht daß durch diese Bindung die bewußte Beziehung des Denkens auf die Totalität beseitigt wäre: diese bleibt dem Leser, so gewiß er weiß, daß er mit einer philosophischen Arbeit zu tun hat. Allein die bewußte Beziehung auf die Totalität muß nun in ununterbrochener Auseinandersetzung mit dem die Freiheit des Gedankens begrenzenden Material erkämpft werden. Der Grund, auf und aus dem sie sich formt, ist die philosophische Einstellung des Lesers, die sich nach Maßgabe ihrer Kraft und Selbstsicherheit als kritische Instanz geltend macht. Ich kann einen gegebenen (der Geschichte angehörenden) philosophischen Gedanken nur dadurch verstehen, daß ich mir darüber klar werde, was ich kritisch zu ihm zu sagen habe: es gibt kein Begreifen eines philosophischen Gedankens als eines nur Tatsächlichen (weil der philosophische Gedanke kein bloßes Erzeugnis eines Willens zur Macht oder zum Dasein ist). Es kann geschehen, daß ich von einem Buch im Vertrauen auf den Verfasser erwarte, weithin zustimmen zu können; bei einem andern Buch mag der Name des Verfassers die entgegengesetzte Voraussicht wecken. Aber dieser Unterschied läßt das Wesen der philosophischen Einstellung unberührt: in jedem Falle bin ich verbunden, das System nachzukonstruieren, das in den Sätzen, die ich zu lesen bekomme, dargelegt wird oder auf das sie hindeuten. Wenn ich in blinder Verehrung an die Lehren des Verfassers glaube, so fehlt es mir an der geistigen Selbständigkeit, ohne die ein philosophischer Satz nicht als philosophisch erlebt

werden kann. Und wenn ich andrerseits, statt nach dem System zu fragen, das hinter jedem Worte des Verfassers steht, mich begnüge, nach Zeugnissen des Unvermögens zu spähen, bin ich ungerecht gegen das Buch und verfehle seine eigentliche Meinung (daß es Bücher gibt, denen gegenüber der Humor schätzenswerter ist als die Gerechtigkeit, und deren eigentliche Meinung der Leser am besten auf sich beruhen läßt, ist eine Angelegenheit für sich): ich verstehe das fremde System nur so weit, als ich in seinen Sätzen den Versuch finde, zum Selbstbewußtsein der Wahrheit (wie ich es in der Unmittelbarkeit meines Denkens und nur in ihr habe) zu kommen. Im fremden System suche ich niemals bloß historische Kenntnis, sondern immer mich selbst, immer die Notwendigkeit meines Denkens. Ich messe das fremde Denken an mir selbst, — ich kann gar nicht anders. Freilich will ich dabei nicht in starrer Unveränderlichkeit bleiben, der ich bin. Wer philosophische Bücher liest, hat, wenn er nicht im Nicolaismus versunken ist, vielmehr die Hoffnung, mittels dieser Lektüre sich über sein derzeitiges Sein hinauszuarbeiten. — Doch welches »Ich« ist der Maßstab des fremden Denkens — das Ich als historisch bedingte Tatsache oder das Ich als Selbstbewußtsein der Wahrheit? Nur das erste kann kritisieren, nur das zweite hat das Recht zur Kritik. Und nur die Einheit beider ist die Wirklichkeit: das lebendige Ich ist immer mehr als bloß historische Tatsache, und das Selbstbewußtsein der Wahrheit ist (wo es ist und nicht bloß in abstracto gedacht wird) immer mehr als bloße Aufgabe. Das Selbstbewußtsein der Wahrheit, das mir jeden historisch gegebenen philosophischen Satz zum Ausdruck des Systemwillens macht, lebt in mir nur als mein Bewußtsein, d. h. als ein selber unter historischen Bedingungen stehendes Bewußtsein. »Geschichte«, sagt Eberhard Grisebach, »ist die ewige Kritik der vernünftigen Menschheit an ihrer objektiven Wirklichkeit« (Wahrheit und Wirklichkeiten 268).

Wenn sich also mein philosophiegeschichtliches Denken z. B. mit Kants Kategorientafel befaßt, so gilt ihm diese nicht als eine lediglich in ihrem Sosein festzustellende Tatsache, sondern die Unmittelbarkeit meines Wahrheitsbewußtseins hat durch den geschichtlichen Inhalt hindurch zu sich selbst zu streben. Indem es dieser Forderung genügt, erkenne ich, was die Kategorientafel Kants mir, dem 1½ Jahrhunderte nach Kant Lebenden, in eine andere problemgeschichtliche Lage Gestellten ist: ich gewinne den meiner Gegenwart entsprechenden Begriff jener Kategorientafel, — und falls die in meinem Individual-Ich zum Durchbruch kommende Gegen-

wart auf der Höhe der Gegenwart des Kulturkreises steht, dem ich angehöre, bin ich nun imstande, diesem meinem Kulturkreis den geschichtlichen Begriff der Kantischen Kategorientafel zu vermitteln. — Aber mehr noch: was in diesem Beispiele mein Bewußtsein der Wahrheit zu leisten hätte, wäre zugleich die für meine Gegenwart geltende *systematische* Ueberwindung jenes Kantischen Lehrstücks. Und da alle systematische Arbeit in der Philosophie ein Hinwegkommen über die durch die bisherige Geschichte bestimmten Grenzen ist, so ist deutlich, daß die *philosophiegeschichtliche* und die *systematische* Forschung in ihrem Ursprung vollkommen *zusammenfallen*. Beide Arten der Forschung wollen Vergangenes durch systematisches Denken als vergangen setzen: die philosophische Vergangenheit erhält also ihren Vergangenheitscharakter erst durch die (sie für eine neue Zeit begrifflich bestimmende) Forschung. Dabei begründet es durchaus keinen allgemeingültigen und wesentlichen Unterschied, daß die historische Arbeitsweise von Anfang an vorauszusetzen scheint, daß die Vergangenheit vergangen ist, während die systematische Arbeit erst durch das Schaffen einer neuen Gegenwart Anlaß gibt, daß das, was bisher noch als Gegenwart gelten durfte, zur Vergangenheit wird. Denn jene von der geschichtlichen Forschung gemeinhin gemachte Voraussetzung ist als solche noch gänzlich unbestimmt und unterscheidet sich grundsätzlich in nichts von dem die systematische Leistung einleitenden Vorgefühl, daß die problemgeschichtliche Gegenwart unhaltbar sei. Zur Erkenntnis wird jene Voraussetzung erst dadurch, daß die historische Arbeit zu einem Ergebnis kommt. Wer sich z. B. niemals ernsthaft mit Duns Scotus beschäftigt hat, mag wohl eine unbestimmte Vorstellung davon haben, daß dessen Philosophie in eine weit zurückliegende Vergangenheit gehört: es kann ihm aber begegnen, im Gespräch mit einem gelehrten Franziskaner gewahr zu werden, daß diese »Vergangenheit« noch gar nicht mit klarer Entschiedenheit hinter ihm selber liegt, weil sie noch gar nicht von ihm als Vergangenheit begriffen ist. Nur *systematisches* Eindringen in die Probleme der Vergangenheit kann die Vergangenheit als solche erkennen; es gibt keine begriffene Geschichte der Philosophie (nur etwa ein mit bloßen Ansätzen zur Begrifflichkeit sich begnügendes Zusammenscharren von Tatsachen, die für andere Leute einen lebendigen philosophischen Sinn haben) außer in der Unmittelbarkeit des Bewußtseins der systematischen Probleme, — ebenso wie es kein systematisches Philosophieren gibt außer in der begrifflichen Ueberwindung einer Vergangenheit.

Wo aber liegt nun der Unterschied zwischen philosophiegeschichtlicher und systematischer Forschung? Jene macht die Vergangenheit selbst, die sie als solche setzt, mit ihrer Bedingtheit zum Objekt, diese richtet ihr Interesse auf die gedanklichen Bewegungen, durch die die geschichtliche Vergangenheit als Vergangenheit gesetzt werden soll. Dieser Unterschied macht sich in der Unmittelbarkeit des Arbeitens derart geltend, daß im historischen Forschen die geschichtliche Bedingtheit des Objekts fortwährend zum Bewußtsein kommt: die eignen Gedanken bleiben, wie vorhin gesagt wurde, im Zaume. Beim systematischen Arbeiten dagegen kommt dem philosophierenden Ich seine eigne historische Bedingtheit durchaus nicht zum unmittelbaren Bewußtsein. Als historisch bedingt erkennt es die Problemlage, von der er ausgeht; seine Leistung aber ist gerade die Ueberwindung dieses geschichtlich Bedingten, dieser »Vergangenheit«. Alle Vergangenheit ist geschichtlich bedingt, und wo wir das Recht haben, von Vergangenheit zu sprechen (es ist dem Leser deutlich, daß hier nicht von Jahrzahlen die Rede ist), da ist sie in ihrer Bedingtheit begriffen. Solange aber das, was einmal Vergangenheit sein wird, nur erst als Ueberwindung eines vorher Gewesenen zum Bewußtsein kommt, ist seine historische Bedingtheit noch im genauesten Sinne ein Nicht-seiendes: erst einer späteren Zeit kann es zufallen, dieses Nicht-seiende als einen »Mangel« dieses systematischen Denkens zu erkennen (vgl. Gentile l. c. 137). Als Nicht-seiendes vermag die noch unbegriffene historische Bedingtheit das unmittelbare philosophische Denken denn auch nicht zu stören (Rickert, System I, 411). Und darum gibt es keine unmittelbare, sondern nur eine durch abstrakte Reflexion vermittelte Erkenntnis der geschichtlichen Bedingtheit des systematischen Denkens.

Aber weil nur abstrakt, ist diese Erkenntnis auch nur von bedingter Wahrheit: denn das, was dem systematischen Denken sein positives Wesen gibt, ist nicht geschichtlich bedingt, sondern übergeschichtlich. Als etwas in der Form des geschichtlichen Daseins Gegebenes kann ein fremder philosophischer Gedanke immer nur endlich und bedingt sein. Aber als philosophischer Gedanke beansprucht er, von uns nachgedacht zu werden, d. h. er fordert von uns, daß wir ihn aus seiner historischen Bedingtheit lösen und ihm damit seine ihm ursprünglich eigne Freiheit wiedergeben. Jeden philosophischen Gedanken, der uns von außen begegnet, müssen wir in unsre Sprache übersetzen, ihm seine Gegenständlichkeit, seine Fremdheit nehmen und ihn in Unmittelbarkeit verwandeln, so daß sein

Verlangen nach Unendlichkeit in uns widertönt. Soweit uns dies gelingt, erweist sich die Machtlosigkeit der geschichtlichen Bedingungen gegenüber dem systematischen Denken. Aber dieses ist darum nicht zeitlos: jeder systematische Gedanke erhebt sich aus einer bestimmten geschichtlichen Problemlage, und sein wesentlicher Inhalt ist sein Beitrag zu deren Ueberwindung. »Jede Zeit muß Sorge tragen, daß aus ihrem eigenen Leben der Begriff sich herausstelle, aber nur zu dem Zweck, für das eigene Sein bestimmend zu sein. Nicht als abstraktes Gesetz wollen wir die Wahrheit erkennen, sondern als Form der wahren Seins, das wir zu besitzen uns bemühen« (E. Grisebach, Die Schule des Geistes 45). Die Ueberwindung einer problemgeschichtlichen Lage ist, wenn sie auch ohne zeitloses Ergebnis bleibt, doch immer ein Sieg der Wahrheit. Und gerade weil die Wahrheit nicht zeitlos der Geschichte bloß übergeordnet, sondern als übergeschichtliche Macht in ihr allgegenwärtig ist, weicht sie nicht aus den überwundenen Stufen, läßt sie nicht als entwertet, als abgebraucht unter sich, sondern behält sie in sich. Die Philosophie kann nicht ohne ihre Geschichte sein, auch nicht ohne ihre uralte Vergangenheit. Ihre Fortschritte knüpfen keineswegs ausschließlich an die jüngsten Erscheinungen an; die großen Denker müssen immer wieder aufs neue in die Gegenwart hineingestellt werden: die Geschichte überwindet sie nicht ein für allemal. Ein für allemal überwindet sie die Systeme als solche. Aber sie überwindet nicht die durch diese Systeme zur Darstellung gebrachte und von deren formaler Durchbildung schlechterdings nicht ablösbare, sondern nur durch sie hindurch zugängliche Fähigkeit, bestimmte Probleme zu sehen. Durch ihre systematische Form kann uns heute weder die Metaphysik des Aristoteles noch Spinozas Ethik Vorbild sein. Aber um Probleme zu sehen, studieren wir sie und selbst die ältesten und primitivsten Philosophien. Und die Probleme sind es, die die Gestalten der Geschichte der Philosophie zur Einheit — und die sie also auch mit uns verbinden.

Ernst Bertram hat in seinem »Nietzsche« von der »mythenschaffenden Kraft« gesprochen, »welche von einer wirklich großen Gestalt notwendig ausstrahlt und die sich, ganz ohne Wissen und Willen, ihren posthumen Leib, die Legende, selber bildet« (4). »Die Legende eines Menschen, das ist sein in jedem neuen Heute neu wirksames und lebendiges Bild« (2). Man mag sich diese Ausdrucksweise gefallen lassen und sie (wie Bertram selbst getan hat) auch auf die Gestalten der Philosophiegeschichte anwenden. Immerhin sind die Worte kühn genug geprägt, um ein paar klärende Bemer-

kungen zu vertragen. Es versteht sich, daß Mythos etwas anderes heißt als Lüge, daß es hier sogar die Wahrheit bedeutet. Bertram selbst beansprucht für sein Bild Nietzsches »jene Wahrheit, die keiner höheren Stufe künftiger Legende, keinem tieferen Mythos seines Wesens die Gültigkeit weigert« (10). Also Wahrheit, die nicht abschließt, nicht erledigt. Mythos war Kant in der Geschichtskonstruktion Hegels, Mythos war Kant in der Marburger Schule: Wahrheit waren beide. Es ist klar, daß das Wort »Mythos« zunächst auf die Gesamteinschätzung der geschichtlichen Gestalt zu beziehen ist und erst in vermittelter Weise auf die Richtigkeit all des Einzelnen, das im Dienste jenes Allgemeinen zusammengeordnet werden mag. Ein historischer Mythos wird denn auch nicht leicht durch Richtigstellung und fortschreitende Erkenntnis besiegt werden; wie alles Moralische versteht sich die Berücksichtigung und gewissenhafte Behandlung des jeweilen zugänglichen Materials von selbst: ein Historiker, der es hier fehlen läßt, wird von der zeitgenössischen Kritik zurechtgewiesen. Aber das zur Verarbeitung verfügbare Material bestimmt noch nicht das Bild, das im Bewußtsein einer Epoche oder eines bestimmten Kulturkreises, einer »Schule« etwa, von den geschichtlichen Gestalten lebt. Ausschlaggebend für die Möglichkeit der Bejahung der wissenschaftlichen Ergebnisse wird die Entscheidung darüber, was überhaupt erwähnenswert ist und was nicht, und was besondere Wichtigkeit hat. Hier liegt der Grund des wesentlichen Unterschieds zwischen den Mythen über dieselbe historische Gestalt; hiernach bestimmt sich, wie die einzelnen Denkinhalte zusammengedacht werden müssen, um diejenigen synthetischen Einheiten zu formen, bei denen sich das Erkenntnisstreben beruhigen kann, solange das geistige Leben des Kulturkreises seinen derzeitigen Charakter behält; und es behält ihn, solange die wesentlichen Aufgaben, in deren Dienst es den konkreten Sinn seines Daseins sucht, dieselben sind. Die umfassenden Aufgaben also, vor die sich jede Zeit, jedes Volk, jeder Kulturkreis gestellt sieht und die da in den mannigfaltigsten Brechungen erscheinen, sind es, die den Typus bestimmen, den die Wahrheitsgestaltung aufweisen muß, um überhaupt als solche erlebbar zu sein. Hiermit aber verallgemeinert sich das Problem: nicht bloß die Wahrheit über die geschichtliche Wirklichkeit, jede Wahrheit muß, um als solche ernsthaft einleuchten zu können, zu den konkreten Aufgaben Beziehung haben, von denen das Geistesleben, in das sie eintreten soll, die ihm wesentlichen Spannungen erhält. Mit der Wahrheit, wie sie da in Erscheinung tritt, wo die durch Einstein unvermeidlich gewordenen Aufgaben

in Angriff genommen werden, hätte ein früheres Jahrhundert nichts anzufangen vermocht: Erwägungen, wie sie Einstein zur Veranschaulichung der Relativität des Begriffs »Gleichzeitigkeit« gegeben hat, hätten als leere Spielereien (etwa wie die Scherze in Platons Euthydemos) gewirkt: sie wären unfähig gewesen tieferen Eindruck zu machen, weil sie noch keinen Zusammenhang mit den substantiellen Aufgaben der Zeit haben konnten. Diese allein sind es, die der erscheinenden Wahrheit ihre Wesenhaftigkeit geben. — Und das ist sonach die Wahrheit eines historischen Mythos: die Beziehung der historischen Gestalt auf die Aufgaben, die für diejenigen, die an den Mythos glauben, tiefste Not und höchstes Glück sind. Und der Glaube an einen historischen Mythos ist der Glaube an die Aufgaben des eigenen Kulturkreises, dargestellt an einem geschichtlichen Stoff. M. a. W.: es ist die praktische Wahrheit, die der theoretischen zugrunde liegt.

Dies letzte hat nun schon Fichte gewußt (man lese Rickerts ausgezeichnete Darstellung in der zum Gedächtnis des Atheismusstreites geschriebenen »Säkularbetrachtung«). Und im Grunde hat er noch mehr gewußt. Wenn man die kühnsten Motive seiner Philosophie zur vollen Geltung kommen läßt, unbeirrt durch alles das, wodurch er selbst hinter seinen Motiven zurückbleibt, so hat er auch gelehrt, daß die praktische Wahrheit, und mit ihr die auf sie gebaute intellektuelle, in unendlicher Bewegung ist. Sie beherrscht die Zeit — nicht von einem Jenseits aus, in dem sie zeitlos verharrte, sondern in sie eingehend und sie immer von neuem über sich hinausführend. »Wie sind die Dinge an sich beschaffen? So wie wir sie machen sollen« (S. W. I, 286). Durch die praktische Vernunft ergreifen wir das wahrhaft Wesenhafte, . . so weit wir es ergreifen: das Ding an sich »ist nur da, inwiefern man es nicht hat, und es entflieht, sobald man es auffassen will« (283). In seinem Tun selbst, nicht in den Ergebnissen seines Tuns rechtfertigt sich das vernünftige Leben. Wo es tätig ist, ist »Harmonie, und es entsteht ein Gefühl des Beifalls, das hier ein Gefühl der Zufriedenheit ist, der Ausfüllung, völligen Vollendung, das aber nur einen Moment, wegen des notwendig zurückkehrenden Sehnens, dauert« (328). Das gilt auch von der Tätigkeit, durch die philosophische Systeme errichtet werden. Und darum hatte Kant recht, wenn er philosophieren, nicht Philosophie lehren wollte.

In der Kritik der reinen Vernunft hat Kant vom »Weltbegriff« der Philosophie gesprochen: »In dieser Absicht ist Philosophie die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesent-

lichen Zwecke der menschlichen Vernunft (teleologia rationis humanae)« (B 867). Die systematischen Leistungen der Nachfolger Kants wie die neuen Unternehmungen zur Begründung einer Philosophie der Werte sind Ausführungen und Erweiterungen dieses Programms. Nun aber war bei Kant und seinen Nachfolgern die Idee der teleologia rationis humanae als zeitlos-unbeweglich vorgestellt. In Hegels System hat z. B. der Staat sein unwandelbar bestimmtes Verhältnis zu allen anderen Gestalten des Geisteslebens: die Vernunftnotwendigkeit gibt ihnen starre Beziehungen zueinander, die nur da nicht eingehalten zu sein scheinen, wo das geschichtliche Dasein hinter seinem Gesetz zurückbleibt. »Die unvollkommenen Staaten sind die, in denen die Idee des Staates noch eingehüllt ist, und wo die besonderen Bestimmungen derselben nicht zu freier Selbständigkeit gekommen sind« (Philos. d. Rechts, Ausg. Lasson 350). Die vorstehenden Ausführungen haben verdeutlichen wollen, warum der Staat und so jede Gestalt des geistigen Lebens verschiedenen Zeiten und Völkern Verschiedenes sein muß. Es hat keinen Sinn, von einem absoluten Ziel zu sprechen, dem die Staatsauffassung zustrebte. Das Verhältnis, in dem Staat und Kirche, Sittlichkeit und Kunst und Wissenschaft und weiterhin die einzelnen Wissenschaften zueinander stehen, ist nicht starr. — Seit ältesten Zeiten haben mathematische und mathematisch-naturwissenschaftliche Begriffe als Gleichnisse der Vernunft gedient. Die letzten Jahre haben hier ein schönes tertium comparationis für die neuen Zwecke der Philosophie geschaffen, indem sie den Glauben an die durch eine zeitlose Notwendigkeit bestimmte Maßstruktur des Raumes überwanden. Wie das absolute Oben und Unten, das Epikur annahm, vor der Erkenntnis der Relativität dieses Verhältnisses zerronnen ist, so sind heute die metrischen Beziehungen des Raumes als relativ erkannt: die körperlichen Massen gravitieren gegeneinander und schaffen dadurch die Maßstruktur des Raumes. Die Körper aber sind in Bewegung, und folglich ist es auch die von ihnen abhängige Maßstruktur (Einstein, Weyl). Die Vernunftnotwendigkeit in der mathematischen Physik ist mit dieser Erkenntnis zu freierer Offenbarung gebracht. Und von ihr aus fällt helles Licht auf den Begriff der Vernunftnotwendigkeit in der allgemeinsten Bedeutung des Wortes. Auch im Reich des Geistes gibt es keine starren Maßverhältnisse, auch hier gravitieren die einzelnen Mächte, die wesenhaften Werte gegeneinander. Die Verhältnisse, in denen sie zueinander stehen, verschieben sich unablässig, und so wenig es eine Geometrie geben kann, deren Maßbeziehungen in zeitloser Unveränderlichkeit

objektiv von der ganzen Natur gälten, so wenig kann eine Philosophie in zeitlosen Begriffen den geistigen Kosmos besitzen. Das geschichtliche Leben der Menschheit wird innerlich reich durch die Arbeit an Aufgaben, und die Philosophie ist das Selbstbewußtsein dieser Aufgaben. Diese aber sind nicht zeitlos, sondern sie werden bestimmt durch die jeweilige Konstellation der gegeneinander gravitierenden Geistesmächte. Und wo immer im geistigen Leben eines Kulturkreises etwas Erhebliches vorgeht, da verwandelt sich eben damit die Aufgabe, an der zu arbeiten die Träger dieser Kultur berufen sind. Und das System der Philosophie muß neu gebaut werden. Denn gewiß, — wenn auch die systematische Leistung immer wieder von dem neu einsetzenden Philosophieren überholt werden muß, so lernt doch das Philosophieren nur der kennen, der nach dem System begehrt. Und die großen Philosophen sind die Erbauer der großen Systeme. Zwar ist die Geltung eines jeden Systems als solchen »relativ«: doch nicht aus Ueberzeugungslosigkeit fließt dieser Satz, sondern aus der Ueberzeugung vom ewigen Recht der lebendigen Wahrheit, die Menschheit vor Probleme zu stellen. Das geistige Leben der Menschheit besteht nur dadurch, daß es im Kampf mit seiner überzeitlichen Problematik sich allzeit selbst überwindet.

Der Begriff der Mystik.

Von

Georg Mehlis (Freiburg).

Eine Geschichte der Mystik begegnet großen Schwierigkeiten, weil es nicht ganz leicht ist, ihren Begriff festzulegen, weil es nicht so einfach ist, deutlich zu machen, was unter Mystik verstanden wird und verstanden werden soll. Auf jeden Fall ist es notwendig, bevor wir dem Werden der Mystik und ihrer Geschichte uns zuwenden, den Begriff Mystik klar zu umschreiben und ihn von zahlreichen Mißverständnissen zu reinigen. Es ist verhältnismäßig einfach, den Begriff der Logik, des sittlichen Lebens, der Politik und des Rechtes zu entwickeln, da ihre Formen mehr an der Oberfläche des Bewußtseins ruhen und da es sich hier um Dinge handelt, die von allen Menschen mehr oder weniger anerkannt werden. Die Idee der Mystik aber verweist in schweigende, von manchen Menschen nie gelebte Tiefe. Und das, was sie meint und will, wird von manchen Menschen für Wahnsinn und von anderen für Heiligkeit gehalten. Es handelt sich hier augenscheinlich um eine ganz besondere Funktion des Geistes, die gewiß nicht bei allen Menschen und vielleicht auch nur bei bestimmten Kulturen in Erscheinung tritt. Und die Mystik wird auch wohl eine Erscheinung der Kultur sein, die sich nur in einer besonderen Kulturlage geltend macht und geltend machen kann. Denken wir etwa an Begriffe, die ebenfalls in letzte Tiefen des Kulturbewußtseins hineinreichen und die insofern eine gewisse Verwandtschaft mit der Mystik haben, wie Hellenentum, Romantik, Renaissance, so handelt es sich hier augenscheinlich um ein Lebensgefühl und um eine Verfassung des Geistes, die zu einer bestimmten, historisch übersehbaren Zeit in der Entwicklung der Menschheit erwachte und sich geltend machte, um erhalten zu bleiben und niemals wieder ganz verloren zu gehen. Denn es ist ein Irrtum anzunehmen, daß der hellenische oder romantische Mensch und seine Art,

die Dinge zu schauen, jemals ganz gestorben sei. Nachdem ein Volk oder eine Kulturgemeinschaft ihr eigentümliches Lebensideal geschaffen und gelebt, haben die Formwerte Anspruch auf Dauer erworben, und es wird immer wieder Menschen geben, die von diesem Geist und Sinn erfüllt sind. So waren Goethe und Hölderlin hellenische Naturen, und auch der Geist der Romantik lebt weiter, nachdem der romantische Kreis längst erstorben. Wie aber ist es mit der Mystik bestellt? Wo ist ihre Heimat und wo ihr Ursprung zu finden? Was ist das Gesetz ihrer edlen Herkunft? Das Hellenische war das Ideal des griechischen Volkes und die Romantik eine Blüte der abendländischen Kultur. Wo aber ist die Mystik beheimatet? Denn augenscheinlich ist es unberechtigt, den Begriff der Mystik auf die abendländische oder gar christliche Kultur zu beschränken. Wohl ist sie hier erst eigentlich Gestalt geworden und hat ihren Begriff erfüllt, aber bedeutsame Elemente der Mystik sind doch augenscheinlich schon in vorchristlicher Zeit zu finden. Und leben nicht auch jetzt noch in anderen Kulturkreisen, so besonders in Indien, Formen des geistigen Lebens, die wir als Mystik bezeichnen müssen? Sind nicht in der Brahma-Lehre, in der persischen Religion, in der jüdischen Prophetie und in der religiösen Vorstellungswelt der Aegypter Lehren vorhanden, die sich mit unserem Begriff von Mystik auf das engste berühren? Ist sie nicht immer schon dort zu finden, wo die Seele sich von der Kraft und Macht des Weltlebens heimlich ergriffen und überwältigt fühlt?

Man kann vielleicht sagen, daß die Mystik nur bei gewissen Völkern und in bestimmten Kulturkreisen beheimatet ist. Es mag Völker geben, die ihrer ganzen Natur nach antimystisch gerichtet sind. Wir möchten auch darauf hinweisen, daß der Primat des gesunden Menschenverstandes, wie er in der Aufklärung betont wird, die starke Betonung des Sichtbaren und Faßbaren, des Nüchternen und Praktischen dem Geist der Mystik entgegengesetzt ist. Auch können wir verstehen, daß die Mystik sich wohl niemals mit der Jugend eines Volkes verbindet. So war augenscheinlich das Griechenland Homers und das Indien des großen Heldenepos der Mahabharata noch nicht mystisch gerichtet. Solange nämlich die Welt ohne weiteres als göttlich gilt und sie überall geheiligt und gesegnet ist von Göttern, die in der Welt wohnen, die der Mensch ohne Mühe für sich gewinnen, die ihm auf den Pfaden des Lebens begegnen und deren sinnliche Liebe er erwerben kann, solange die Kluft zwischen dem Göttlichen und Menschlichen sich noch nicht aufgetan hat, solange kann auch von Mystik nicht die Rede sein. Sie ist nicht

dort zu finden, wo das Göttliche in unendlich vielen Gestalten sich der heiteren Schönheit der Welt vermählt, wie in der Welt des großen Dichters Homer, noch auch dort, wo der letzte Grund der Welt als etwas Furchtbares und Entsetzliches angesehen wird, wie in der grausigen Gestalt des Moloch: sie ist nur dort, wo etwas ersehnt wird, das den Menschen nicht so ohne weiteres zuteil wurde.

Um alles das deutlich zu machen, ist es notwendig, den Begriff der Mystik in seinen Grundelementen zu verstehen, denn sehr verschiedenartige Erscheinungen gehen unter ihrem Namen. Der Name Mystik meint dem Wortlaut nach das Geheimnisvolle und Verschwiegene, das sich von dem Alltäglichen getrennt hat. Mystik hängt mit dem griechischen Worte *μυέω* verstummen, und dem sprachlich noch nicht geklärten »Mysterion« zusammen. Der Myste ist der Eingeweihte, der das Geheimnis zu hüten hat. Der Mystagoge ist der Führer in das Reich der Geheimnisse, und Mystik ist die Lehre von dem Geheimnisvollen und Wunderbaren. Wenn aber der Ernst und die Schönheit des Geheimnisses Gefahr läuft, durch Wunderlichkeiten und Aberglauben gefälscht und getrübt zu werden, so sind wir geneigt, von Mystizismus zu sprechen.

Das Geheimnis, das die Mystik meint, ist das Geheimnis der Tiefe, der rätselhafte Grund alles Wirklichen, das dem naiven Blick des Alltagsmenschen sich verbirgt. Nur sie, deren Blick geübt ist, in das Feine zu sehen, kann das Geheimnis erschauen und das Geheimnis als Geheimnis verstehen. Nur sie vermag die Hüterin des Unsichtbaren zu sein.

Das Geheimnis gilt der Mystik als das Gewand der Gottheit. Das Laute, Bekannte und Sichtbare ist das Oberflächliche. Alles Große und Schöne der Welt und des Lebens hat am Stillen und Verschwiegenen Anteil.

Das geheimnisvoll Göttliche ruht in Natur, Welt und Leben. Es will geschaut, umfangen und ergriffen sein. Die höchsten Formen des geistigen Lebens suchen sich seiner zu bemächtigen. Die Philosophie sucht Gott zu verstehen und zu erkennen. Die Religion will ihn deutlich machen und doch auch wieder verbergen. Der Sinn aller großen Kunst geht auf Anschauung und Darstellung des Absoluten. Die Mühe und Arbeit dieser höchsten Geistesformen ist wohl keine ganz vergebliche gewesen, und so können wir vermuten, daß in ihnen etwas aufbewahrt ist von der Ewigkeit, Verschwiegenheit und Schönheit der göttlichen Geheimnisse, die den Gegenstand der Mystik bilden.

Der Begriff Mystik hängt mit dem griechischen Worte μύειν verstummen, zusammen. Das, was die Mystik erfüllt und bewegt, ist unaussprechlich. Worte und Begriffe können es nicht fassen. Hier erhebt sich schon ein Widerspruch aus der Natur des Mystischen heraus. Das Erlebte ist so schön und groß, daß jeder Name es entheiligt, und doch will die Mystik als Lehre das Namenlose kundtun.

Aber dieser Widerspruch ist nur scheinbar. Wie das mystische Erlebnis über jedes Alltagsleben hinausführt, so kann auch die Verständigung über das Erlebte nicht mit den Namen des alltäglichen Lebens, mit den Formen der sinnlichen Erkenntnis geschehen. Wenn das Erlebnis verstanden und mitgeteilt werden soll, muß es eine logische Formgebung erhalten. Doch dürfen wir auf das Erlebnis des Uebersinnlichen keine Formgebung anwenden, die für das Sinnliche gilt. Der übersinnliche Inhalt verlangt eine entsprechende Form. Und so darf das Geheimnis der Mystik auch nur in der Sprache der Mystik laut werden. Vor allem aber sind es Symbole und Gleichnisse, die auf das Wesen des Göttlichen hinweisen und seine Schönheit verständlich machen sollen. Die Konturen, die der Begriff zeichnet, sind viel zu hart, um die wahre Natur der Dinge wiederzugeben.

Und so besitzt der Gegenstand der Mystik, den der Mystiker selbst als Gott und Gottheit bezeichnet, einen alogischen Charakter. Die Mystik gelangt zu der Vorstellung eines Etwas, das nicht nur die Gestalten der Götter, sondern auch die Gestalt Gottes im Sinne des Christentums oder Judentums hinter sich gelassen hat. Wenn wir den Gegenstand der Mystik als alogisch bezeichnen, so meinen wir damit nicht, daß die Gottheit selber unvernünftig und sinnlos sei, wie etwa der unselige Lebenswille Schopenhauers, den man ja auch als alogisch oder irrational zu bezeichnen pflegt. Vielmehr ist das Prinzip der Mystik in seiner Grundlosigkeit vollkommen sinnvoll zu denken, wenn es auch über allen Wertgegensätzen jenseits von Gut und Böse steht. Wenn wir den Gegenstand der Mystik als irrational bezeichnen, so soll damit nur gesagt sein, daß es durch die Formen des Verstandes nicht gedacht und somit auch nicht zur begrifflichen Klarheit geführt werden kann.

Das Kulturgebilde der Mystik als Anschauung, Leben und Lehre ruht auf der Gewißheit des mystischen Erlebnisses. Ist das mystische Erlebnis eine Täuschung, so verlieren diese Formen augenscheinlich ihren W e r t. Ihre B e d e u t u n g brauchen sie deswegen nicht zu verlieren, denn auch das Illusionäre ist für das Leben und für die Geschichte höchst bedeutsam. Alle Religion und Mystik könnte

auf Irrtum beruhen, ihre ungeheure Wirkung auf das Leben würde dadurch nicht berührt. Ist nun das mystische Erlebnis eine Tatsache und Gewißheit? Große religiöse Naturen, an deren Glaubwürdigkeit und Vernünftigkeit wir nicht zweifeln können, haben den mystischen Zustand eingehend beschrieben, und diese Schilderungen von Männern und Frauen verschiedenster Zeiten weisen ein hohes Maß von Gemeinsamkeit auf. Es handelt sich hier augenscheinlich nicht nur um Schwärmerei oder gar um pathologische Zustände, wie der Rationalismus vermuten möchte. Was uns als Selbsterlebtes geschildert wird, ist ein eigentümliches Schauen der übersinnlichen Welt, an deren Möglichkeit wir zum mindesten nicht zweifeln können. Dies Erlebnis erscheint als ein seltener Ausnahmezustand der Seele, der auch nicht ohne weiteres gegeben ist, sondern durch Mühe und Arbeit erkämpft und errungen sein will.

Von dem griechischen Mystiker Proclos wird erzählt, daß er in seinem ganzen Leben nur viermal diesen Gnadenzustand erreicht habe. Sein Schüler ist nur einmal in hohem Alter zu der gestaltlosen Schau gelangt.

Alles Wirkliche wird uns zunächst in der Form des Erlebnisses zuteil, in der das Subjekt, das erkennt und versteht, sich von seinem Objekt noch nicht abgelöst und getrennt hat, sondern in ungeschiedener Einheit mit ihm verweilt. Alles in der Welt kann zum Erleben werden. Die ursprüngliche Welt, in der ich mich befinde, ist die Erlebniswirklichkeit. Diese ist in der Regel die Sinnenwelt, die wir in allem logischen Denken zu verstehen suchen und zu wissenschaftlicher Erfahrung umformen können. Es besteht aber auch die Möglichkeit, daß wir das Transzendente, Uebersinnliche erleben, ohne es auf Begriffe bringen zu können, die seinem Inhalt entsprechen. Hier macht sich aber schon sehr bald ein Gegensatz geltend zwischen dem theoretischen Denkerlebnis, der künstlerischen Schau und der religiösen Versenkung. Ich möchte das so ausdrücken: Für den Philosophen ist das Erlebnis des Uebersinnlichen ein Formerlebnis, für den Künstler ein Gestalterlebnis, für den Mystiker ein Inhalterlebnis. Der Philosoph erlebt die Formen des Uebersinnlichen, der Mystiker den Inhalt der übersinnlichen Welt, in dem Erlebnis des Künstlers gewinnt das Uebersinnliche Gestalt.

Was besagen diese Unterscheidungen? Der Philosoph, der das Transzendente bejaht, kann auch das Werterlebnis nicht leugnen. Der Grundbegriff seines Systems beruht auf einer Intuition des Uebersinnlichen. Plato hat die Idee, Descartes die cogitatio, das reine Bewußtsein erschaut. Die höchsten Begriffe der Philosophie

wie Wahrheit, Idee, Bewußtsein und Einheit, sind Formen des Denkens, die über die Sinnenwelt hinausgehen, deren Bedeutung sich in der Sinnenwelt nicht erschöpft und welche die Anwendung auf das Göttliche verdienen. Aber diesen Formen entspricht keine übersinnliche Anschauung, keine Mannigfaltigkeit, in der sie ihre Erfüllung finden könnten, und deshalb ist die logische Erkenntnis der übersinnlichen Welt unmöglich.

In dem religiösen Erlebnis des Mystikers liegt die Sache gerade umgekehrt. Hier führt die religiöse Ekstase zum Ergreifen des übersinnlichen Inhalts. Er gelangt zur unmittelbaren Anschauung und Berührung Gottes. Er erlebt die Einheit seines Wesens. Er findet Gott als Wirklichkeit. Aber dies Erlebnis widersteht der Deutung und Interpretation durch den Verstandesbegriff. Auch die höchsten Wertbegriffe sind auf die letzten Tiefen der Gottheit nicht anwendbar. Sie treffen nur seine Gestaltungen und Offenbarungsformen, nicht aber sein Wesen. So führt das mystische Schauen zu keiner logischen Erkenntnis. So kommt es, daß im mystischen Erlebnis Gott als das absolut Formlose und Gestaltlose erblickt wird, als das Unbestimmte und Undifferenzierte, das aller Eigenschaften und verständlicher Mannigfaltigkeit entbehrt. Gott ist die absolute Einheit, die alle Formen in sich trägt und durch keine Formen mehr begriffen werden kann. Das mystische Erlebnis ist ein Erlebnis der Armut gegenüber dem künstlerischen Erlebnis als dem Erlebnis der Fülle, wo durch das Wunder der produktiven Einbildungskraft das Uebersinnliche Gestalt gewinnt. Wir haben ein ebensogutes Recht, die Gewißheit des mystischen Erlebnisses zu behaupten, wie wir etwa von der Bedeutung des metaphysischen Erlebnisses der großen Denker oder von dem Gestalterlebnis des großen Künstlers überzeugt sind. Die Seltenheit einer Sache und die Unmöglichkeit, sie in jedem einzelnen Menschen nachzuerzeugen, erschwert wohl die Kontrolle, kann aber niemals als triftiges Argument gegen ihre Zuverlässigkeit angeführt werden. Und welche Ueberlegung könnte uns dazu veranlassen anzunehmen, daß dasjenige, was sich überall und bei jedem Menschen findet, den Vorzug verdient vor dem, was als seltene Sache den Auserwählten zuteil wurde? Wir werden an das Erleben des großen Künstlers glauben, auch wenn wir selber nicht die Fähigkeit besitzen, es in uns nachzuerzeugen, und wir werden ihm mehr Bedeutung beimessen als den häufig wechselnden und wenig tiefen Resultaten des Durchschnittsverstandes.

Das mystische Erlebnis ist ein religiöses Inhaltserlebnis, das Erlebnis einer irrationalen Gottheit, und erfordert einen besonderen

Zustand der Seele, den die Mystiker mit den Symbolen der Reinheit, Nacktheit und Armut und auch wohl mit denen des Schweigens und des Todes beschreiben und kennzeichnen. Diese Reinheit der Seele ist nicht von vornherein da, sondern will erkämpft und erworben sein. Die Mystik ist eine besondere Form des religiösen Bewußtseins, denn augenscheinlich denken nicht alle Religionen Gott namenlos und unbegreiflich wie sie. Auf die namenlose Gottheit, die der Seele bedarf und die reine Seele, die nach Vereinigung mit der Gottheit drängt, kommt es an. Vor Gott und der Seele verschwindet die Welt, wie Meister Eckhart sagt, zu einem flüchtigen Hier und Jetzt.

Nur zu oft hat man die Mystik mit dem Pantheismus verwechselt. Die Vorstellung des Pantheismus, daß alles Gott sei, scheint die Wesensähnlichkeit oder Wesensgleichheit von Gott und Seele zu begründen, welche die Mystik behauptet. Die Vereinigung der Seele mit Gott, welche die Mystik lehrt, scheint durch jene Vorstellung des Pantheismus begründet zu werden, die darauf abzielt, daß es nichts Uebersinnliches und Ueberweltliches gibt, sondern daß Gott sich mit tausend Kräften in dieser Sinnenwelt entfaltet. Wir erkennen jedoch unschwer, daß die Mystik mit Notwendigkeit eine Sphäre annehmen muß, die über dasjenige weit hinausgeht, was wir im gewöhnlichen Leben als real oder wirklich zu bezeichnen pflegen. Es gibt für die Mystik ein Ueberreales, das sie in ihrer paradoxen Ausdrucksweise wohl als das Nichts oder gar wie Meister Eckhart als das Nichts des Nichts bezeichnet, und dies Uebersinnliche ist nicht von dieser Welt. Vielmehr steht es im Gegensatz zu ihr und nimmt ihr allen Wert und alle Wirklichkeit. Nur ein Etwas gibt es in der Welt, das dem göttlichen Nichts gleichzuachten ist — und das ist die reine Seele. Wieviel Zufälliges haftet doch am Menschen, das für sein wahrhaftiges Ich peripherisch ist. Nicht das Ganze der Seele ist der Gottheit verwandt, nicht der Wille und nicht der Verstand, sondern etwas ganz Reines und Köstliches in ihm, das Meister Eckhart als Funken bezeichnet. Und die Vereinigung von Gott und Seele ist nicht leicht, wie es nach den Vorstellungen des Pantheismus erscheinen könnte. Der Weg der Seele zu Gott ist schwer zu finden. Wieviel Ueberwindung, Mühe und Arbeit gehört dazu, daß schon hier in diesem Leben Gott und Seele sich finden und zur vollkommenen Einheit gelangen. Die Seele, die in diese Welt verstrickt ist, bahnt sich den Weg zu einer weltüberwindenden Gottheit.

Der pantheistische Zug der Seele, sich aufzugeben oder an das All zu verlieren, hat mit dem mystischen Erlebnis wenig oder nichts zu tun. Das mystische Erlebnis bedeutet nicht sowohl ein Sichverlieren an das Ganze, sondern ein Wiederfinden in Gott, eine entschlossene Hinwendung zu dem Einen in einer ungeheuren Konzentration des Geistes. Allerdings kann man Formen der Mystik finden, die dem Pantheismus nahekommen. Anderseits gibt es jedoch Formen dieser Lehre, die der Mystik so fern wie möglich stehen. Ihrem Wesen und Ursprung nach ist die Mystik eine Form des religiösen Bewußtseins, der Pantheismus eine Form des logischen Denkens. Man kann aber nicht behaupten, daß die Mystik dort, wo sie in der Philosophie sich geltend macht, die Form des Pantheismus annehmen muß. Wenn mir alle Dinge lauter Gott werden, so kann dies Schauen der Welt allerdings mystischen Ursprungs sein. Doch ist das keineswegs notwendig. Zum Wesen der Mystik gehört eine Gottesvorstellung ganz besonderer Art.

Gehen wir mit dem Seinsbegriff an den Pantheismus heran, so finden wir darunter auch eine Anschauung vertreten, wo Gott und Materie gleichgesetzt sind. Das ist im wesentlichen die Auffassung der frühen Stoa. Der stoische Weltgott ist Kraft und Stoff, ist Feuer und feuchter Nebeldunst, und es gibt nichts in der Welt, das seinem ursprünglichen Wesen nach nicht das eine oder das andere wäre. Diese derbsinnliche Gottesvorstellung hat mit dem Gott der Mystik nicht das geringste zu tun. Aber auch in der philosophischen Allbeseelungslehre eines Giordano Bruno, für den alles Wirkliche lebendig und alles Lebendige göttlich ist, kann von Mystik keine Rede sein. Gerade die beiden Faktoren, die für die Mystik entscheidend sind: Gott und Einzelseele, treten vollkommen zurück hinter der reichen und mächtigen Vorstellung von der Sinnenwelt. Eine übersinnliche Gottheit kann es nach der Lehre Brunos sehr wohl geben, aber diese Gottheit interessiert ihn nicht, vielmehr gehört seine ganze Liebe der in der Natur waltenden Gottheit, dem »inneren Künstler«, der Weltseele. Neben dem universalen Prinzip der Weltseele verliert die Einzelseele alle Bedeutung. Sie ist aus der Weltseele geworden und wird auch wohl in die Weltseele zurückkehren. Er kennt keine mystische Schau des Göttlichen, sondern lediglich die pantheistische Einstellung des Mikrokosmos zum Makrokosmos im Sinne der Mächtigkeit und Herrschaft des Geistes. Alle Kräfte der Natur sind im menschlichen Geiste vertreten. Deshalb hat er auch die Möglichkeit und Fähigkeit, das Ganze der Natur zu begreifen.

Wohl aber vermochte sich der Geist der Mystik mit dem mathematisch bestimmten System Spinozas zu vermählen, der mit gleichmäßiger Betonung beider Elemente die psycho-physische Wirklichkeit lehrt. Allerdings steht im Grunde genommen der große mystische Ausklang des Spinozismus, die amor dei intellectualis, im Gegensatz zu dem unbeweglichen und starren mathematischen System. Die amor dei intellectualis, die an Meister Eckharts Gottesminne erinnert, ist nicht der Schlußstein des Systems, sondern eine systemwidrige Ergänzung, die sich nur scheinbar dem Ganzen einfügt und durch die leidenschaftliche religiöse Sehnsucht Spinozas gefordert war. Erst dann, wenn der Pantheismus die Form des Spiritualismus annimmt, wenn der Geist als das Wesen Gottes und der Welt gedacht wird, können sich Pantheismus und Mystik mit einer gewissen Selbstverständlichkeit berühren, wie das in der Lehre Plotins der Fall war.

Die Mystik ist eine Form des religiösen Bewußtseins. Somit ist ihre Sprache die Sprache der Religion. Beim Verstummen kann es nicht verbleiben. Nach Rede verlangt sie. Sie will das Geschaute verkünden. Wir müssen unterscheiden zwischen der Wesensschau des Göttlichen durch die Mystik, in der alle Bilder und Vorstellungen verlöschen und der Mitteilung dieses Geschauten durch Bilder und Vorstellungen. Die Schau ist nur für die mystische Seele. Sie führt zur Vereinigung mit der irrationalen Gottheit und ist bildlos und gestaltlos. Die Verkündung des Geschauten durch Bilder und Symbole gehört nicht mehr zum mystischen Geschehen, das sich in der Beziehung von Gott und Seele erschöpft. Aber sie gehört zur Gestalt des Mystikers, und wir können sie nicht beiseite lassen, denn sie ist ein Dokument für das Geschaute. Die Eigentümlichkeit der mystischen Sprache lehrt uns das schöne Wunder der mystischen Einigung verstehen. Solche Symbole, in denen der Mystiker seine Schau und den Zustand der Vereinigung deutlich machen will, sind etwa das Gleichnis vom Tautropfen und der Sonne oder die Idee der mystischen Armut und der mystischen Nacktheit. In der mystischen Ekstase wird die Seele von der Gottheit aufgesogen wie der Tautropfen von der Sonne oder verschmilzt mit der großen göttlichen Liebesflamme wie glühend Eisen im Feuer. Um aber diese Einigung erzielen zu können, muß die Seele nackt und bloß sein. Sie muß sich entäußert haben aller Bilder und Vorstellungen, aller Willensregungen und Wünsche. Nur im Zustand dieser heiligen Passivität und Nacktheit kann sie zur Vereinigung mit Gott gelangen. Denn nur in diesem Zustand ist die Seele gottähnlich. Gott in seiner abgründigen Liebe hat sich entäußert an die Welt in dem großen Reichtum seiner

Offenbarungen und ist bettelarm geworden. In der Wüste der Gottheit, in dem Nichts des Nichts wird nach Meister Eckhart die arme und nackte Seele begraben.

Die eigentümliche Form des religiösen Bewußtseins, das in der Mystik sich kund gibt, gehört zur psychischen Religion, zu einer Religion der Seele. Wir denken hier an den von Max Müller aufgestellten Gegensatz von physischer, psychischer und anthropologischer Religion. In der physischen Religionsvorstellung wird das Göttliche in der Natur gefunden. Die Mächte und Kräfte der Natur werden als göttlich empfunden. Ihnen gilt des Menschen Furcht und Verehrung. In der anthropologischen Religion wird schönes hohes Menschentum zur Gestalt des Göttlichen erhöht. In der psychischen Religion erblüht uns aus dem Geheimnis der Seele das Wesen des Göttlichen. Nicht als rohe Kraft der Natur waltet Gott, sondern als vernunftbegabter Wille in sinnvoll zweckmäßiger Weise oder noch tiefer und inniger gefaßt als das ruhige Schauen der Welt, als der Liebesblick des Universums, der über Verstand und Wille hinausgeht. Er waltet als Erhöhung des rein sinnlichen Lebens, als starke große Seele, als freier Herrschergott.

Bis zur tiefsten Schau des eigenen Wesens und damit auch bis zur tiefsten Schau des Göttlichen ist die Mystik als die Seele der psychischen Religion gelangt. Und so weiß sie, daß das Leben Gottes die Armut ist und das Leben des Menschen die Armut sein soll. Die Armut Gottes und der reinen Seele ist eine Armut aus Liebe und eine Armut aus Fülle. Gott hat die Seele und alle Kreaturen so sehr geliebt, daß er in der Fülle seiner Offenbarungsmöglichkeit sich ihnen ganz hingegeben und sich ganz geopfert hat. Da liegt ein großer Unterschied zwischen dem Neuplatonismus und der christlichen Mystik. Das ἕν Plotins ist die ewige Quelle alles Lichtes, das gibt, ohne etwas hinzugeben, da es bleibt wie es ist. Der Gott der christlichen Mystik ist die Nacht und das Schweigen. Er gibt sich hin und entäußert sich in der Fülle seines Reichtums und seiner Güte. So ist er der Seele ewiges Ideal. Diese arme, nackte und einsame Gottheit muß die Seele lieben. Sie muß sich die Aufgabe stellen, Gott ähnlich zu werden und das Ebenbild der Gottheit in sich zu erneuern. Sie soll sich ganz entäußern der weltlichen Güter. Sie soll aber auch alle Bestimmtheiten ihrer Individualität opfern, um in der reinen Schau des Göttlichen so unfaßbar unbestimmt, so grundlos und nichtig zu werden wie das Nichts der Gottheit.

Von besonderer Bedeutung für die Mystik ist ihr Verhältnis zur Individualität. Wenn man von ihrem individualistischen Cha-

rakter spricht, so kann das sehr verschiedene Bedeutung haben. Die starke orthodoxe Kirche hat einen universalistischen Zug. Sie betont das Gemeinsame und verlangt Gleichartiges von den Gläubigen. Die Mystik wahrt das Recht des Eigentümlichen in der Religion. Jeder Mensch hat schließlich ein anderes Verhältnis zur Gottheit. Im Dogma kommt das Gemeinsame zum Ausdruck, auf das die Kirche die Gläubigen verpflichtet. Die Mystik erachtet das Dogma als verhältnismäßig unwesentlich.

Wenn wir das Verhältnis von Individualität und Mystik schärfer fassen, so müssen wir unterscheiden zwischen Individualität im außerordentlichen Sinne und Individualität schlechthin. Es kann natürlich keine Rede davon sein, daß die Mystik das Recht der Individualität im schrankenlosen Dahinleben und Ausleben anerkennen würde. Das Individuum als Individuum, als dieses eine unter den vielen, als dieses eine wie das andere in seiner äußeren Form und Gestalt, als dieses Sinnenwesen mit seinem sinnlichen Wirklichkeitsgehalt ist gänzlich wertlos und unbedeutend. Aus dem bloßen Dasein kann das Individuum noch keinen Anspruch auf höheres geistiges Leben ableiten.

Für die Mystik kommt es lediglich darauf an, die wertbetonte Persönlichkeit im Individuum zu finden. Der religiöse Mensch soll sich selber finden und sein eigener Entdecker sein. Nicht mit der ethischen Persönlichkeit hat es die Mystik zu tun, die Kant in ihrem tiefen Bedeutungsgehalt vor unseren Augen entfaltet und neu entdeckt hat, sondern mit der religiösen Persönlichkeit, die das absolut Individuelle meint, welche die Mystik als die reine Seele bezeichnet und deren der göttliche Mensch mit den schönen Worten gedenkt: »Selig sind, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen.« Es handelt sich nicht um ein ethisches Ideal, sondern um eine metaphysische Wirklichkeit, um den göttlichen Funken, der in jedem Menschen wohnt und in jedem Menschen andere Gestalt gewinnt. Diese reine Seele wird von der Mystik auf das höchste gewertet. Von unendlicher Bedeutung ist der Mensch, sofern er die ewige Idee der Menschheit in sich entfaltet und Ebenbild Gottes ist. Die religiöse Persönlichkeit hat ein auserlesenes Verhältnis zur Gottheit. Sie hat einen ungeheuren Vorzug vor allen anderen Individualitäten. Sie kann sich schon in diesem Leben, wenn auch nur für kurze Augenblicke, mit Gott unmittelbar verbinden, und solche Augenblicke werden ihr zur Ewigkeit.

So ist die religiöse Persönlichkeit nach der Vorstellung der Mystik sehr mächtig und groß. Um so größer ist infolgedessen auch

die Aufgabe und Hingabe, die sich in der mystischen Vereinigung vollzieht. Die Seele muß stark werden, um der Vereinigung mit Gott würdig zu sein. Sie muß die Fähigkeit haben, sich in den Zustand einer heiligen Passivität zu versetzen. Sie muß den göttlichen Funken freimachen und aus sich herausholen können, um, hingerissen von dieser Glut, welche die Liebe Gottes zur Vereinigung anreizt, die selige Gabe zu gewinnen, schon in diesem Leben die Zeit zu überwinden und in der Ewigkeit bei Gott zu wohnen.

Gewiß ist die Kraft zu dieser Ueberwindung nur die Gabe der großen religiösen Naturen, die von der Ekstase als der religiösen *μανία* ergriffen werden. Insofern trägt die Mystik einen individualistischen Charakter im aristokratischen wertbetonten Sinne. Nur wenige werden der Gemeinschaft mit Gott schon in diesem Leben gewürdigt. Die liebende Gottheit wählt die reine und starke Seele zur geistigen Vermählung aus. Anderseits besteht die Möglichkeit, daß jede religiöse Persönlichkeit durch große Arbeit an sich selber, durch Pflege des innersten und eigensten Wesens zu diesem Ziel der religiösen Sehnsucht gelangen kann.

Insofern kommt in der religiösen Mystik etwas zum Ausdruck, was in der christlich dogmatischen Lehre von Prophetentum, Offenbarung und Gnadenwahl nicht ohne weiteres gegeben ist. Der Prophet ist der von Gott inspirierte religiöse Mensch. Er verkündet Gottes Wesen und Gottes Ratschluß. Gott naht sich ihm, Gott offenbart sich ihm und läßt ihn in Visionen die Fülle seiner Herrlichkeit erschauen.

Das Prophetentum braucht mit Mystik nichts gemeinsam zu haben. Dem Propheten tut Gott seinen Willen kund, damit er ihn den anderen Menschen verkünde. Die Vision des Propheten gilt dem Zukünftigen, der Vollendung des göttlichen Ratschlusses. Die Visio der Mystik gilt der eigenen Seele. Die Seele soll oder muß zu Gott, und Gott will oder muß zur Seele. Die Vereinigung geschieht um ihrer beider willen, nicht um der Zukunft oder der Menschheit willen. Auch ist der Prophet eine religiöse Natur, der die besondere Gabe der Weissagung zuteil geworden. Der Mystiker hat kein besonderes Organ im Vergleich mit den anderen Menschen. In jedem Menschen glüht der göttliche Funken. Insofern hat jeder Mensch die Anlage zur mystischen Vereinigung mit der Gottheit.

Dem Gedanken der Gnadenwahl in seinen verschiedenen Formen steht die Mystik entgegen. Nach diesem Dogma hat Gott in seinem ewigen Ratschluß bestimmt, welche Seelen der göttlichen Vereinigung teilhaftig werden sollen. Die Wertunterschiede zwischen

den Menschen sind ganz gering und verblassen gemeinsam vor dem absoluten Wert der Gottheit. Die Mystik verringert den Gegensatz von Gott und Seele erheblich, indem sie die Gottähnlichkeit der Seele immer wieder betont. Auch kommt es nicht allein auf den Ratschluß Gottes, sondern auch auf die Natur der Seele an. Im Zustand der heiligen Passivität kann die Seele die liebende Umarmung der Gottheit herbeizwingen. Die Gnade ist immer Anweisung auf eine Seligkeit nach dem Tode. Die Mystik hält die Seligkeit schon in diesem Leben für möglich.

Der Gegensatz von Mystik und Dogma tritt dann besonders deutlich hervor unter dem Gesichtspunkt der Gegenüberstellung von Werk und Schau, von Mittelbarem und Unmittelbarem. Die schöne Erzählung des Evangeliums von Maria und Martha wird als Symbol dieses Gegensatzes aufgefaßt. Gewiß ist auch das Tun wertvoll und das emsige Schaffen und Sichbemühen um das Wohl des Herrn. Mehr aber, weit mehr bedeutet die reine ruhige Hingabe an die Gottheit, die vollkommene Versunkenheit in seiner ewigen Natur, das Begrabensein in der Wüste der Gottheit.

Und auch der Gegensatz des Unmittelbaren und Mittelbaren läuft auf etwas Aehnliches und Verwandtes hinaus. Das christliche Dogma kennt viele Mittel, um zu Gott zu gelangen, bzw. um Gott nah zu kommen: Fasten und Beten, Bußübungen aller Art, Taufe und Abendmahl. Das letzte Mittel ist das wichtigste, aber auch die Eucharistie bleibt hinter der rein mystischen Vereinigung zurück. Sehen wir auch von den Gestalten Brot und Wein ab, sofern sie den müden und schwachen Körper mit neuer Kraft stärken und erquicken sollen, und achten wir nun darauf, wie sie im Wunder der Wandlung Mittel und Symbole der geistigen Vereinigung der Seele mit dem Göttlichen werden, so kann dieses Göttliche doch nicht das reine Urwesen, der tiefste Grund des Ewigen sein, dem die mystische Sehnsucht entgegenstrebt. Vielmehr handelt es sich um die Gottheit in der Offenbarungsform Christi, um sein schönstes Gewand, aber noch nicht um sein nacktes Wesen. Als Medium der Vereinigung gilt der verklärte Leib des Herrn, der durch Gottes Kraft und Christi Wort sich in den beiden Gestalten, Brot und Wein, offenbart. Das christliche Dogma kennt nicht den unmittelbaren Weg der Seele zu Gott. Zwischen Gott und Seele steht immer die Kirche als die große Heilsgemeinschaft mit ihren Gnadenmitteln, auf deren Erfüllung und Einhaltung sie den größten Wert legt.

So sehen wir in dem Individualismus der Mystik diese doppelseitige Tendenz: die Betonung und Bewertung der auserlesenen

starken Naturen und die Anerkennung des unendlich Bedeutungsvollen in j e d e r menschlichen Natur. Die eine führt zu der Vorstellung, daß es nur wenigen gegeben sei, diese ungeheure Tat der Selbstüberwindung an sich zu vollziehen, die zu der göttlichen Vereinigung führt, die andere läßt jedem Individuum die Straße offen, die zu der seligen Schau des Göttlichen leitet.

Der Gegensatz zum Dogma zeigt sich aber noch besonders in der Ueberwindung des Historischen in der Religion, so auch des historischen Christentums, wie sie in der Mystik vollzogen wird, und diese Ueberwindung bezieht sich in erster Linie auf die Gestalt des Erlösers. Christus ist nach der Auffassung der Mystik nicht nur einmal von einer Jungfrau im judäischen Lande in der Stadt Davids geboren, sondern immer wieder von neuem vollzieht sich die Geburt des Herrn in der menschlichen Seele, wenn die Seele jungfräulich, rein und zur vollkommenen Hingabe bereit ist. Und die schönen Gestalten von Maria und Martha sind nicht nur einmalige historische Erscheinungen, sondern immer wieder offenbart sich ihres Wesens Art, wo schaffendes Tun und schauende Liebe sich findet.

Die Mystik ist feindlich gesinnt jeder Form des Dualismus, sowohl dem von Ich und Gegenstand als auch dem von Gut und Böse. Wenn Kant gelehrt hat, daß unsere Erkenntnis an dem unvereinbaren Gegensatz von Subjekt und Objekt, von Begriff und Anschauung hängt und wir niemals die Möglichkeit besitzen, aus der Einheit unserer geistigen Kräfte heraus oder vermittelst eines besonderen Organs, eines geistigen Auges, das Uebersinnliche zu begreifen und zu verstehen, lehrt die Mystik das Gegebene einer solchen Einheitsfunktion, die unser wahrhaftes metaphysisches Leben und Sein ausmacht und die vermöge ihres göttlichen Einheitscharakters auch die eine ungeteilte Gottheit erschauen kann. Und um dieses Ziel zu erreichen, meidet sie den Weg des Bewußtseins und gibt sich der ruhigen Einsamkeit und Nacht des Unbewußten hin.

Und auch der moralische Gegensatz von Gut und Böse in seiner Herbigkeit liegt der Mystik im allgemeinen fern. Sie kann sich nicht entschließen, ein radikal Böses in absolut gottfeindlicher Haltung anzunehmen. Wie sie den Gegensatz im erkennenden Bewußtsein zu überwinden sucht, wie ihre ewige Sehnsucht auf den Wert aller Werte gerichtet ist, so sucht sie auch den Gegensatz von Gut und Böse zu überwinden. Ganz vom Geist der Mystik erfüllt sind die schönen Worte Meister Eckharts: »Nahsein bei Gott ist Seligkeit, fernsein von Gott ist Hölle«.

Wir bestimmten die Mystik bisher als eine Form des religiösen Bewußtseins, für welches die Irrationalität der Gottheit, die »reine Seele« und der Einheitscharakter besonders bezeichnend sind. Aber diese Einheit mit Gott ist nicht von vornherein gegeben, wie in der Idee der Weltheiligkeit bei Homer, wo das Göttliche überall und mühelos zu finden ist. Gott und Seele sind einmal eins gewesen, doch das Welt- und Erdenschicksal hat sie getrennt. Nunmehr besteht zwischen ihnen eine tiefe Kluft und liegt zwischen ihnen eine große Entfernung, deren Ueberwindung Ziel und Aufgabe der gottseligen Seele ist. Die Mystik wehrt sich gegen den Gedanken, daß Gott und Mensch während der irdischen Pilgerfahrt der Seele vollkommen getrennt bleiben sollen und die Vereinigung mit Gott unter Ueberwindung aller Distanz erst im Tode stattfinden soll. Nein, schon in diesem Leben kann die Seele Gott nahekommen, Gott schauen und schließlich sich mit ihm vereinen. Und warum sollte auch diese schwache und flüchtige Welt, dies bloße Hier und Jetzt der Dinge einer solchen Vereinigung ernsthaften Widerstand entgegensetzen können, wenn die Liebesglut der göttlichen Seele und die Liebeskraft der seligen Gottheit sie feurig herbeisehnt. Gott will es, und die Seele will es. Gottes Liebe ist grenzenlos, und die Seele kann durch die Liebe grenzenlos werden und alle Schranken überwinden.

Das sind die beiden Wege, an denen das Weltenschicksal hängt: der Weg der Seele zu Gott und der Weg Gottes zur Seele. Das sind die beiden Wege, von denen schon Heraklit ahnungsvoll gesprochen hat. Die Seele muß sich vorbereiten. Mit einer ungeheuren Kraft des Willens muß sie sich in den Zustand des absolut Willenlosen versetzen. Durch unendliche Vertiefung muß sie zur Reinheit und Erleuchtung gelangen. Sie muß ganz einsam und abgeschieden sein, damit Gott ihr auf ihren stillen Pfaden begegnen kann. Stufen des Heils muß sie durchwandern, die immer höher und immer tiefer führen, bis sie schließlich die schweigende Passivität erlangt und in jungfräulicher Reinheit und Vollkommenheit dem Göttlichen sich entgegensehnt.

Und dann kommt Gott zur Seele. Seine große und ewige Liebe wünscht, daß alle Schranken fallen und die Seele ihre Heimat wiedergewinnt. Er nimmt sie wieder zu sich, die bei ihm von Ewigkeit an geweilt. Ja, er muß sie wieder zu sich nehmen, wenn die Seele so ganz bereit ist. Er muß sich mit diesem kostbaren Teil seiner selbst wieder vereinigen. Gott muß sich in die Seele ergießen, wie das Licht sich ergießen muß, wenn die Luft lauter und rein ist.

Mystik ist religiöses Gefühl und somit dem religiösen Grundgefühl der Sehnsucht zugewendet, ein Gefühl, das manchmal zu einer leidenschaftlichen Forderung anschwellen kann. Mystik ist noch mehr Sehnsucht nach höchster Erfüllung, unendliches Verlangen nach dem Unendlichen als die Erfüllung selber, ein Zustand der Ekstase, der nur selten, vielleicht nur einmal in diesem Leben der Seele zuteil wird. Die mystische Seele wandert immer wieder den Weg zu Gott. Sie weiß von ihm und kennt ihr Ziel. Und plötzlich überrascht sie die Feierstunde des großen Erlebens. Dann ist sie ganz außer sich und ganz bei ihm.

Alle großen Formen der Religion stehen im Zeichen des Erlösungsgedankens. Der gesunde, starke Mensch in flutender Lebensfülle spürt das Gefühl von Daseinsdank gegenüber dem göttlichen Schöpfergeist. Aber alle kranken und elenden Menschen und die tiefen und problematischen Naturen, denen diese Welt nicht genügt, die ihre Grenzen und ihren Mangel kennen, sehnen sich nach Erlösung. Ihnen bedeutet der Erlöser-Gott mehr als der Schöpfer-Gott. Das sind die Menschen, die nach der Gerechtigkeit und der Wahrheit trachten, die ein Bild in sich tragen, das schöner ist als alle Bilder dieser Welt. Zu ihnen gehört auch der Mystiker, aber seine Stellung zum Erlösungsproblem ist eigentümlich, weil er des Mittlergottes nicht zu bedürfen scheint. Grade weil der Mystiker von sich aus die unmittelbare Verbindung mit dem Göttlichen zu erreichen sucht und so sehr überzeugt ist von der Kraft und Heiligkeit der Seele, müssen die Heil- und Gnadenmittel der Kirche und die Vorstellung des Mittlers selber für ihn an Bedeutung verlieren. Zum mindesten kann die Entwicklung des mystischen Bewußtseins in diese Richtung führen. Sakramentale Heiligung, gute Werke und die Gestalt der erlösenden Liebe, die sich selber zum Opfer gibt, um die Menschheit zu retten, treten dann in seiner religiösen Vorstellungswelt mehr in den Hintergrund zurück. Die Seele kann sich selber heiligen, um in den Zustand der göttlichen Vereinigung zu gelangen. Sie kann alles das abtun und abstreifen, was nicht zu ihrem Wesen und ihrer Tiefe gehört. Für den Menschen, der die heilige Passivität erworben hat, sind das Tun und die guten Werke dann nicht mehr so wichtig. Auch muß die Bedeutung des Altarsakramentes zurücktreten, da die Seele die Möglichkeit besitzt, sich mit dem letzten Grunde der Gottheit bis zur Wesenseinheit- und -verschmelzung zu verbinden und nicht nur im Abendmahl Anteil zu haben an dem verklärten Leib des Herrn.

Und anderseits hat doch gerade in der Mystik die Christusidee ihre höchste Gestalt gewonnen. Nur um Christus handelt es sich hier, nicht um den alten Schöpfergott. Aber die soziale Liebestat der Erlösung mit ihrer historischen Perspektive tritt ganz zurück hinter der persönlichen Liebestat und der Idee des Ewigen. Meine Seele war in der innigsten Vereinigung mit der Gottheit, bevor diese Welt wurde. Das Werden dieser Welt hat sie von Gott getrennt. Nun strebt sie sehnsuchtsvoll nach der Wiedergewinnung der höchsten Einheit. Denn nur bei Gott ist der Seele heimatliches Glück. Und so sucht die Seele alle Schranken zu überwinden, um schon in diesem Leben ihre Heimat wiederzufinden. Sie kann aber nur dahin gelangen, wenn Gottes Liebe ihr entgegeneilt. Diese liebende Gottheit trägt dann das Antlitz des göttlichen Heilandes. Er ist der Bräutigam der Seele, der göttliche sponsus, er ist das Kind der Seele, denn durch seine Geburt in der jungfräulichen Seele wird die Jungfrau Weib. Und so wird diese ganze Beziehung von Gott und Seele umgedeutet als ein Verhältnis persönlicher Liebesgemeinschaft. Die Mystik handelt von der erlösenden Macht der Liebe, die jedes einzelnen Menschen gewärtig ist. Sie ist das hohe Ziel der Gottesminne.

Aus diesen Grundelementen, die wir aufgewiesen, baut sich für uns die Bestimmung der Mystik auf, die sich etwa in folgende Worte kleiden läßt:

»Mystik ist eine Form des religiösen Bewußtseins, in welcher die Ueberwindung der Trennung zwischen der irrationalen Gottheit und der reinen Seele schon in diesem Leben bis zur vollkommenen Wesensvereinigung ersehnt und gefordert wird.«

Rickerts System.

Von

Eduard Spranger (Charlottenburg).

Jeder Versuch, den Inbegriff wissenschaftlicher Wahrheiten als »System« darzustellen, führt notwendig auf das grundlegende logische Problem des Verhältnisses von Einheit und Vielheit zurück. Geht man von der absoluten Einheit als dem Weltprinzip aus, so bleibt für die Erklärung der Vielheit der Erscheinungen nur der alte halb mythologische Weg der Emanation, mag man ihn auch durch moderne Methodenbegriffe verkleiden. Wählt man aber die Vielheit als Ausgangspunkt, so müßte man, um den Pluralismus wirklich zu überwinden, alle möglichen Verknüpfungsformen des Vielen auf e i n e Grundkategorie zurückführen, die dann das eigentliche letzte Weltprinzip darstellte. Um dieser Antinomie zu entgehen, hat man in der Geschichte der Philosophie seit Platos Parmenides wiederholt den Weg eingeschlagen, Einheit und Vielheit als gleich ursprüngliche, miteinander gesetzte Urprinzipien zu betrachten, von denen keines sich auf die andere Seite des Gegensatzes zurückführen läßt.

Wir kennen dieses Verfahren vor allem aus Hegels Dialektik. Die Entzweiung wird hier in das Wesen des Denkens selbst hineinverlegt, und da für Hegels metaphysische Logik das Denken mit dem, was sonst Gegenstand des Denkens genannt wird, identisch ist, so bedeutet in diesem System die Methode zugleich ein kosmisches Prinzip.

Auch Rickert hat, als er mit der konstruktiven Kraft des Denkens, die wir aus seinen früheren Schriften kennen, an den Aufbau seines Systems der Philosophie ging, diese in der Idee eines S y s t e m s liegende Grundproblematik sofort gesehen. Er nimmt zu ihr in ähnlicher Weise Stellung wie Hegel; jedoch mit zwei bezeichnenden Abweichungen. Zunächst findet er, gemäß seiner subjektiveren Fassung des Denkprozesses, im Gegenstande des Denkens notwendig

ein alogisches Moment; dies gilt für die subjektive Logik (Denklehre) wie für die objektive (Wahrheitslehre). Für die Philosophie als System folgt daraus, daß sie, die ihrem Wesen nach immer Theorie sein muß, in die Form dieser Theorie doch auch einen atheoretischen Gehalt aufnimmt — eine Wahrheit, die gerade die Philosophen als ausgesprochen theoretische Menschen sonst leicht zu verkennen geneigt sind. Noch wichtiger ist die zweite Abweichung. Hegel hatte die im Denken selbst liegende Spaltung von vornherein als Antithetik gefaßt, d. h. er sah in dem, was bei jeder bestimmten Setzung des Denkens (z. B. A) notwendig mitgesetzt, aber in diesem Akt nicht unmittelbar selber gesetzt ist, den Gegensatz der Setzung, die ausdrückliche Antithese der These, also die Negation der letzteren (Non-A). Hiergegen macht Rickert geltend, daß die Vielheit, aus der jeder Denkakt ein Bestimmtes, mit sich Identisches herausschneidet, zunächst nur als »das Andere« und nicht als die Negation des Gesetzten bezeichnet werden dürfe. Anders gesagt: jedes Denken setzt mit dem Einen zugleich das Andere; die Beziehung zwischen beiden ist nicht die der gegensätzlichen Ausschließung, sondern nur die der notwendigen Verbundenheit zum Ganzen (zur Synthese). Man muß das Eine und das Andere denken, wenn man das Ganze denken will. In diesem heterothetischen Prinzip des Denkens, das an die Stelle von Hegels Antithetik tritt, liegt der methodische Grundansatz der Rickertschen Philosophie. Es folgt daraus unmittelbar, daß das System gemäß der Natur des Denkens selber nie einen reinen Monismus darstellen kann, sondern immer die Verbindung der Vielheit zu einem Ganzen (59 f., 252). Dieses Ganze ist nach Rickerts Sprachgebrauch daher kein Universum im strengen Sinne, sondern ein Multiversum. Und wenn man das Verbundensein des Einen mit dem jeweiligen Anderen bis in die Verzweigungen verfolgt, so ergibt sich daraus ein allgemeiner Relationismus, der natürlich nicht mit Relativismus verwechselt werden darf. —

Die Philosophie, die auf das unendliche Weltganze gerichtet ist, muß dieses Ganze, sofern sie es auch nur in einem »offenen System« abschließen will, als vollendbare Totalität denken. Es bieten sich ihr dabei zwei Weltbegriffe dar, in denen beiden jene Heterothetik zum Ausdruck kommt. Der erste — vorläufige — umschließt als »das Eine und das Andere« zwei grundlegende Wirklichkeitsseiten, nämlich das Subjekt und das Objekt. Es wird gezeigt, daß alle Systemversuche, die nur vom Objekt oder nur vom Subjekt (in seinen sehr verschiedenen Bedeutungen) ausgehen, notwendig

unvollständig bleiben müssen. Dies ist — von anderen Schwierigkeiten abgesehen — schon deshalb der Fall, weil Subjekt und Objekt beide nur Seiten des Wirklichen sind. Das Weltall erschöpft sich nicht im Realen, sondern ihm steht als »ein anderes« die ideale Existenz (z. B. der mathematischen Gebilde) gegenüber. Jedoch wird dieses Reich, das in der modernen Gegenstandstheorie eine zunehmend wichtige Rolle spielt, aus der weiteren Erörterung ausgeschieden. Die ideale Existenz wird durch einen Gedankengang, der uns bei Rickert bereits vertraut ist, auf den weiteren Begriff der Geltung zurückgeführt. Gelten aber können nach Rickert nur Werte. Und zwar gehört es zum Wesen der Werte, daß sie gelten, wenn auch genauer eine bloß subjektive Form der Geltung von der streng objektiven Geltung unterschieden werden muß (124 f).

Der nunmehr gewonnene zweite Weltallbegriff beruht also auf der Heterothese zweier Wesensarten: des Wirklichen und des Geltenden, des realen Seins und des irrealen Geltens der Werte, wobei selbstverständlich mit dem verneinenden Ausdruck »irreal« kein Gedanke an ein Minderwertigkeitsprädikat verbunden werden darf. Eher findet das Umgekehrte statt, wie denn das Reich der geltenden Werte seine Herkunft aus Platos Ideenlehre nicht verleugnen kann. Beide Reiche stehen in Verbindung miteinander: Werte können erstens haften am physisch Wirklichen; wir nennen diese Erscheinung Güter; aber man darf nicht vergessen, daß der geltende Wert an ihnen nie selber Wirklichkeit wird. Werte können zweitens eintreten in psychische Erlebnisse, besser gesagt: es kann zu ihnen in realen psychischen Akten Stellung genommen werden; auch dadurch wird der Wert selbst nicht etwa ein Stück der Realität. Insofern wir aber zu Werten vom Subjekt aus Stellung nehmen, befinden wir uns in einem eigentümlichen dritten Reich, das die beiden ersten als das Eine und das Andere verbindet: in dem Reich des Sinnes. In ihm verknüpfen sich Wirkliches und Unwirkliches, Seiendes und Geltendes.

Der Begriff des Sinnes rückt in der neuesten Philosophie immer mehr in eine zentrale Stellung. Wir finden ihn auch bei Husserl und Scheler. In der Phänomenologie dieser beiden wird er auf den intentionalen Charakter des reinen Bewußtseins zurückgeführt; nach Husserl ist das Bewußtsein »sinngebend«, insofern es vernünftig meinend und somit gleichsam beseelend auf Gegenstände oder Gegenstandsregionen gerichtet ist, im Gegensatz zu den bloß sinnlichen (sensuellen) Bewußtseinsdaten, die als Stoff

den allerverschiedensten Sinngebungen zugrunde liegen können. Hier liegt also der »Sinn« in dem Gerichtetsein einer Noësis auf ein Noëma, das sich als das Vernünftige über den bloß hyletischen (sinnlich-stofflichen) Bewußtseinsinhalten aufbaut. (Ideen zu einer reinen Phänomenologie § 85, 86, 116, 128 ff.) Bei Scheler wird diese »Sinnbezogenheit der Aktgehalte« bereits eingehender für das Gebiet der Wertintentionen durchgeführt (»Der Formalismus in der Ethik«, besonders S. 446 ff.). In der Phänomenologie wird also die Bewußtseinsrichtung auf den Wertgehalt bei Husserl als ein Spezialfall, bei Scheler als ein Parallelfall der logischen Aktintentionen aufgefaßt. Für Rickert hingegen, der mehr die von Münsterberg begründete Theorie der Wertstellungnahmen fortsetzt, erscheint umgekehrt selbst der logische »Sinn« eines Satzes begründet auf den Subjektakt der Stellungnahme zu dem geltenden (unwirklichen) Wahrheitswert, also als ein Spezialfall der Anerkennung von geltenden Werten überhaupt. »Sinnprobleme führen richtig verstanden immer auf Wertprobleme« (S. 142). »Erkenntnistheorie ist überall Lehre vom Sinn des Erkennens, und dieser läßt sich nur auf Grund von theoretischen Werten deuten« (178). Jeder Sinn stellt eine Verbindung von Wert und Wirklichkeit her. Aber der Sinn selber, als ein Geltendes, ist immer ein Zeitloses, also Irreales [1]). In dieser Betonung der Zeitlosigkeit des Sinnes stimmen beide philosophische Richtungen wieder überein.

Die geschilderten drei Reiche lassen sich schon an den drei Bedeutungen erläutern, in denen von einem »Urteil« die Rede sein kann: Es kann als realer psychischer Akt gemeint sein; es erfaßt ein transszendentes Sinngebilde von idealer Wahrheitsgeltung; insofern aber dieser Gehalt in den Akt eingeht, hat der reale Akt selbst einen immanenten Sinn. Indessen ist der theoretische Sinn nur ein Spezialfall des Sinnes überhaupt. In andern Akten nehmen wir Stellung zu atheoretischen Werten; diese Akte haben dann, wie etwa die ästhetischen, einen immanenten atheoretischen Sinn. Alles »Verstehen« ist daher ein Verhalten im Zwischenreich des Sinnes, wie es Rickert schon in der 3. und 4. Auflage seiner »Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung« als Theorie des wertbeziehenden Verstehens eingehend ausgeführt hat.

Hier aber finden wir den Denker an einer Stelle, die für seine Auffassung vom Wesen der Philosophie höchst charakteristisch ist.

---

1) Rickert braucht daher das Wort »Sinn« auch für den reinen geltenden Wert (S. 261). Der dem Akt innewohnende Sinn ist der immanente, in dem der transzendente erscheint.

Es handelt sich um seinen Begriff des »Weltknotens« und um seine neue Idee einer »Prophysik«. Er muß zugeben: »das dritte, verbindende Reich liegt begrifflich vor der Trennung in Reales und Geltendes, in analoger Weise, wie die Erlebnis wirklichkeit vor der Spaltung in bloß quantitatives Physisches und bloß qualitatives Psychisches liegt« (S. 255). Man könnte meinen, dieser »Weltknoten« müsse für die Philosophie den Ausgangspunkt bilden (260, 297, 305, 315). In der Tat wird Rickert der zentralen Bedeutung dieses Verwachsenseins beider Reiche dadurch gerecht, daß er der alten Metaphysik, die »nie eine Wissenschaft werden kann« (308, 409), die Möglichkeit einer Prophysik gegenüberstellt, d. h. einer Lehre, die sich mit der Vorderwelt dieser Erlebnisverwachsung statt mit der Hinterwelt letzter ontologischer Entitäten beschäftigt. »Wollen wir von einer Philosophie des Lebens sprechen, die den Sinn des Lebens zu deuten hat, so muß »lebendiges Leben« das genannt werden, was als Vorderwelt von allem Denkbaren uns am nächsten liegt, und worin es zu einer Spaltung in bloß Geltendes und bloß Reales noch nicht gekommen ist« (315, 296 f., 376). Aber der Sinn für begriffliche Strenge hält den Philosophen doch zurück, sich in dieser Sphäre wirklich anzusiedeln. Ohne scharfe begriffliche Trennung ist eben das, was in der bezeichneten Verknotung liegt, nicht wahrhaft zu denken. Und eine solche Trennung führt notwendig darauf, die beiden Reiche auseinanderzuhalten, die hier in einem dritten nur zusammenstoßen, ohne ihre selbständige Eigenheit zu verlieren. »Für den wissenschaftlichen Menschen werden die drei Teile immer ungleich bleiben« (293). Mit Recht führt Rickert die Versuche einer Metaphysik selbst auf Wertdeutungen, auf Stellungnahmen zum Totalwert oder Totalsinn des Weltganzen zurück. Er setzt daher an Stelle der Metaphysik eine Weltanschauungslehre, die auf die Geltungen freischwebender Werte zurückgeht und — so dürfen wir hinzufügen — mehr eine Lösungen verstehende, als eine das Weltproblem einseitig lösende Disziplin ist. Ebenso würde er den Versuch einer Prophysik, d. h. eines Verharrens bei dem ungeteilten Seins- und Geltungserlebnis, nur als einen falschen Monismus ansehen, der der heterothetischen, d. h. unterscheidenden und dann erst verbindenden Natur des Denkens widerspricht. — —

Immerhin sind an dieser Stelle einige kritische Erwägungen einzuschalten. Die erste bezieht sich auf die Trennung der beiden Reiche: Wirklichkeit und Geltung; die beiden weiteren sind Folge-

rungen daraus für die Fassung des Begriffs der Psychologie und des Begriffs der Kultur.

Es scheint, als ob der Begriff der Wirklichkeit in dieser Philosophie nicht genug zum Problem gemacht werde. Historisch erklärt sich dies aus den beiden Richtungen, die für den Ausgangspunkt von Rickerts Denken bestimmend gewesen sind. Der Positivismus glaubt in dem räumlich und zeitlich Vorfindbaren das Wirkliche eindeutig zu besitzen. Der Kantianismus, gerade auch in seiner Fortbildung durch Rickert, hat zwar betont, daß die Wirklichkeit selbst durch gewisse Denkformen bestimmt sei, die ihr den begrifflichen Grundriß apriori vorzeichnen. Beide Richtungen aber sind — bewußt oder unbewußt — von dem Weltbilde stark abhängig, das die exakten Naturwissenschaften herausgearbeitet haben. So empfängt denn alles, was die neue Wendung zum Geistesleben hinzugebracht hat, in der modernen Philosophie leicht den Charakter eines nachträglichen Aufbaues auf bereits feststehenden Fundamenten und Umfassungsmauern. Das Denken selbst, die Werte, die Kultur erscheinen wie nachträgliche architektonische Verzierungen an dem ursprünglichen Bau der Wirklichkeit. Der Sache nach aber sind sie mehr, und ein energischer Schritt zum Freiwerden in der Richtung auf das Eigenrecht des Geistes muß von den alten Grundmauern mehr sprengen, als hier gewagt wird.

»Wir müssen uns darauf verlassen, daß jeder weiß, was er meint, wenn er »wirklich« sagt« (179). Das können wir nicht. Die »Realität« ist für das Kind eine andere als für den Erwachsenen. Sie ist für den modernen Menschen eine andere als für den Primitiven. Sie ist selbst für den Gebildeten eine andere als für den Ungebildeten. Natürlich weiß Rickert dies auch. Er selbst führt ja aus, daß das Wirkliche im Geltenden seine Grundlage hat (144), das heißt aber, daß diese Wirklichkeit selbst Produkt einer wissenschaftlichen Bearbeitung von an sich höchst schwankenden und vieldeutigen Gegebenheiten ist. Niemand hat stärker betont als er, daß z. B. die »Natur« nur eine (wissenschaftliche) Auffassungsart ist. Auch in dem vorliegenden Werk setzt er wieder auseinander, daß das psychophysische Problem eigentlich ein selbstgeschaffenes sei, insofern das Physische und das Psychische nur Resultate einseitiger Formen begrifflicher Bearbeitung darstellen. »An sich ist nichts physisch oder psychisch, unser Denken macht es erst dazu.« Sind aber die beiden Seiten des Wirklichen aus der Erlebniswirklichkeit nur so methodisch herausprojiziert, so fragt es sich, ob diese einheitliche Wirklichkeit selbst nicht auch auf Denkansätzen beruht, die korrigiert

werden können oder müssen. Und zwar so: es ist ein ganz bestimmter einseitiger »Sinn«, in dem wir vom Physischen, vom Psychischen, ja von der Realität selber reden. Was wir Wirklichkeit nennen, ist selbst ein Sinngebiet, dessen Sinn näherer Bestimmung bedarf. Dabei ist es fraglich, ob dieser Sinn ein n u r theoretischer ist, mindestens fraglich, ob das, was wir theoretisch-wissenschaftlich Wirklichkeit nennen, mit dem, was wir im Leben Wirklichkeit nennen, zusammenfällt. Es scheint mir daher nicht richtig, wenn gelegentlich gesagt wird: »Etwas objektivieren heißt es als sinnfrei denken« (S. 92). Vielmehr ist alles Objektivieren selbst ein Ordnen nach einem bestimmten Sinn, nur nach einem einseitigen Sinn, z. B. unter Ausscheidung aller atheoretischen Werte, ja unter Umständen (bei der heute geltenden physikalischen Wirklichkeit) unter Ausscheidung alles nicht Quantifizierbaren. Weit mehr stimme ich daher mit Rickert in dem anderen Satz überein: »Alle scheinbaren Wirklichkeitsprobleme der Philosophie verwandeln sich in theoretische Wert- und Sinnprobleme« (180). Die Wirklichkeit, mit einem Worte, ist nicht sinnfrei, ist nicht jenes positivistisch bloß Registrierbare im mathematischen Raum und der mathematischen Zeit, sondern sie ist selbst ein Sinnbestimmtes, wennschon in einseitiger, theoretischer Richtung Sinnbestimmtes. Damit fällt aber die schroffe Trennung zwischen Wirklichkeit und Gelten. Die Wirklichkeit wird zu einem Geltenden; sie liegt selber (als historisches Produkt der Erkenntnisarbeit) mit in dem Weltknoten des Erlebens drin, fällt also nicht als ein toto genere anderes aus ihm heraus.

Diese Erwägungen sind für den Ansatz der Naturwissenschaften, den manche (wie z. B. auch Litt) für ewig unveränderlich zu halten scheinen, von weittragenden Folgen, auf die ich hier nicht eingehen will; denn die Naturwissenschaften ruhen immerhin auf einem ihnen angemessenen und erprobten Fundament. Noch wichtiger aber sind die Folgerungen für die P s y c h o l o g i e. Ich finde bei Rickert (wie übrigens teilweise noch bei Scheler) eine Hinnahme der heutigen methodischen Grundlagen der Psychologie, die mir — zumal angesichts der großen Stockungen auf diesem Forschungsgebiet — ungerechtfertigt erscheint. Die heut noch herrschende Lehre vom Psychischen ist ein bloßer Annex zur Naturwissenschaft. Allerdings schwankt Rickert in dieser Frage seit einiger Zeit selbst. Er entscheidet sich für die Beibehaltung des Namens im alten Sinne: man sollte sich entschließen, »unter dem »Psychischen« nur ein r e a l e s Sein zu denken, und dementsprechend »Psychologie« nur die Wissenschaft zu nennen, welche das psychisch Wirkliche, abgesehen von

allen Wertgeltungen, untersucht, in derselben Weise, wie die Naturwissenschaften von der Körperwelt ihr Material behandeln« (191; im gleichen Sinne 198, S. 283: »Gerade die Trennung des irrealen Sinnes vom psychischen realen Sein ist methodisch von entscheidender Wichtigkeit«). Das heißt aber, eine Entwicklung, die die Psychologie etwa in den letzten 50—70 Jahren genommen hat und die zu einer unerträglichen Verengung ihres Forschungsgebietes geführt hat, die infolgedessen auch seit mindestens 25 Jahren von den verschiedensten Seiten her wieder überwunden wird, zu verabsolutieren und die Psychologie in das Totalbild der Welt in einem Zustande aufzunehmen, in dem sie unmöglich lange mehr bleiben kann. Rickert spricht selbst von der Möglichkeit, zwei Arten der Psychologie zu unterscheiden; er erwähnt selbst eine Leistungspsychologie im Unterschied von der reinen Daseinspsychologie (S. 284). Aber er zweifelt an der wissenschaftlichen Fortbildungsfähigkeit der sog. verstehenden, d. h. sinndeutenden Psychologie, und wünscht schon aus terminologischen Gründen eine Vermischung beider Wissenschaftsformen vermieden zu sehen. Ich bin aber überzeugt, daß diese Trennung zweier Psychologien, wie sie heute gemacht wird und wie ich sie — um Polemik zu vermeiden — an einer Stelle mitgemacht habe [1]), nur ein ganz vorübergehender Zustand ist. Die reine an der Physik und Physiologie orientierte Psychologie ist als solche nie streng durchgeführt worden; immer hat man, wie sich leicht zeigen ließe, Sinndeutungen eingemischt. Ja selbst in ihrem Kerngebiet ist sie nicht sinnfrei, sondern (wie die Physik selbst) nur einseitig sinnbezogen, insofern sie ihre sinnvolle Ordnung der Phänomene ganz dem einseitigen Sinn anlehnt, der in der Physik und Physiologie bestimmend ist. Aber schon eine Wahrnehmung hat, wie Husserl mit Recht betont, ihren Sinn (a. a. O. § 88, 89). Gefühle — wenn man von den bloß sinnlichen Zustandsgefühlen absieht — haben ihren Sinn [2]); Affekte, Willenshandlungen sind erst recht sinngerichtet, und es heißt die ganze Psychologie vor eine methodische Unmöglichkeit zu stellen, wenn man sie auf die Konstatierung eines völlig wertindifferenten Geschehens einengen will. (Auch Scheler urteilt so a. a. O. S. 449.) Dies gilt nicht nur gegen Rickert; es gilt gegen alle Fassungen des Begriffs der Psychologie, die die Wertbezogenheit des Psychischen (seine Intentionen, »Erlebnisse«, Leistungen) ausschalten wollen. Damit fällt aber die eine Hälfte des »Wirklichen«, wie

1) Lebensformen, 3. Aufl., Halle 1922, Kapitel 1.

2) Uebrigens redet selbst Rickert an e i n e r Stelle vom hedonischen Wert (123).

es von Rickert (wohl unter der Nachwirkung von Münsterberg) bestimmt wird, als ein Unerreichbares, Unaussagbares fort. Eine solche Wirklichkeit des Psychischen gibt es nicht nur nicht für das Leben, sondern auch nicht für die Wissenschaft. Auf diese Feststellung lege ich um so mehr Gewicht, als sie im Grunde keine fremdartigen Tendenzen in Rickerts Philosophie hineinträgt, sondern nur in der Linie seiner eigenen Gedanken fortschreitet. Wieweit es nun möglich ist, eine solche wertbezogene und sinndeutende Psychologie als generalisierende Wissenschaft auszubauen, ist eine Frage, die hier nicht erörtert zu werden braucht. Ein ausgeführter Versuch von mir in dieser Richtung liegt vor [1]).

Ist es somit nach meiner Auffassung nicht möglich, aus dem sog. Weltknoten auf der einen Seite eine wertfreie Wirklichkeit herauszupräparieren, die auch nur als Denkpräparat außerhalb aller Wertbeziehungen stünde, so scheint es mir auf der andern Seite ebenso schwer, die zeitlosen geltenden Werte »freischwebend« aus dem historischen Prozeß des Geisteslebens herauszusetzen. Gewiß, als bloße Richtungspunkte, als ewige »Ideen« im alten Sinne, mag man solche Transzendenzen annehmen. Hingegen die Werte, in bezug auf die wir historischen oder kulturellen Sinn »verstehen«, sind fester und tiefer in diesen historischen Prozeß verflochten, als daß man sie so leicht verabsolutieren könnte, wie es bei Rickert durch das Moment der Geltung, bei Scheler durch die Wesensschau geschieht. Auch ich stehe nicht auf dem Boden des Relativismus der Werte, sondern — um Rickerts Ausdruck zu brauchen — auf dem des Relationismus. Aber ich halte es für ein unsagbar schweres Problem, ewige Wertgesetzlichkeiten, sei es im Sinne der strukturellen Abhängigkeit der Werte voneinander oder in dem weitergehenden Sinne der objektiven Geltung von Werten, zu formulieren. Bei Rickert wird — wie bei allen Kantianern und übrigens auch bei den Phänomenologen — die Objektivität der Wertgeltung von der theoretischen Seite aus gesichert, nämlich durch den Hinweis auf den theoretischen Selbstwiderspruch, den jeder Relativismus als Theorie in sich schließt. Wieweit bei Rickert im besonderen die Zurückführung der Wahrheitsgeltung an sich auf eine Form der Wertgeltung haltbar ist, soll hier außer Betracht bleiben. Mir scheint, als ob diese Reduktion der Wahrheit auf den Wert von Husserl und Scheler (a. a. O. 189 ff.) mit Recht angegriffen sei. Jedenfalls aber liegt schon in der Parallelisierung der theoretischen Geltung mit den Formen atheoretischer Wertgeltung eine sehr diskutable An-

1) Vgl. die vorlezte Anmerkung.

gleichung, die dazu führt, die Schwierigkeit der Herausarbeitung von Allgemeingültigkeit im Wertgebiete zu unterschätzen.

Wir kommen hiermit auf den Begriff der historisch gegebenen, wirklichen Kultur. Daß er am besten durch Wertbezogenheit im übertheoretischen Sinne zu definieren sei und darin seinen Gegensatz zur Natur (als einem nur auf theoretische Geltungen bezogenen Begriff) habe (149), sei zugegeben. Aber die Wertgeltungen, die für die historische Kultur stattfinden, unterscheiden sich von den Wertgeltungen für die Idee der Kultur dadurch, daß sie 1. als Geltungen doch keineswegs direkt zeitlose sind. Vielmehr tritt hier in weitem Umfange jene subjektive Geltung ein, die Rickert ausdrücklich von der »tatsächlichen Geltung« (als einem in sich Widerspruchsvollen) unterschieden wissen will. Die gesellschaftlich erarbeiteten historischen Wertgebilde, deren strukturell verwobenen Inbegriff man den objektiven Geist nennen kann, sind gleichsam immer nur Würfe nach der zeitlosen Geltung. Im übrigen aber muß man sich in jedes historische Wertgeltungssystem erst durch eine methodische Variation der eigenen historisch-kulturell bedingten Wertgeltungen hineinversetzen. Dieses Verfahren, das man Verstehen nennt, hat Rickert selbst eingehend geschildert, und wir sagen ihm über diese Zeitbedingtheit des objektiven Geistes nichts Neues. Darauf aber scheint er doch (ebenso wie Münsterberg) weniger geachtet zu haben, daß 2. jene historischen Geltungen selbst etwas zeitlich Wirkendes sind, also tief mit der »Wirklichkeit« verflochten, ja daß sie geradezu die wichtigsten historischen Wirkungskräfte sind. »Es ist unmöglich, einen Begriff von dem zu bilden, was sowohl als Wert gilt, als auch real wirkt.« Diesem Satz gegenüber behaupten wir, daß das bezeichnete Doppelverhältnis gerade ein Kennzeichen des objektiven Geistes ist, also auch des subjektiven Geistes, der ja nur das Hineinreichen des objektiven (aber nicht notwendig des absoluten oder kritisch-objektiven) Geistes in den Zusammenhang subjektiven Erlebens und Gestaltens bedeutet [1]). Anschauungen über positiv geltendes Recht z. B. haben eine entschieden motivierende Kraft, auch wenn sie nicht mit der Idee der ewigen Gerech-

1) In dem Buch von Hans Freyer, »Theorie des objektiven Geistes«, Leipzig 1923, scheint mir die Unterscheidung zwischen dem objektiven Geist 1. als historisch geformtem Sinn, 2. als kollektiv bedingtem Sinn und 3. als kritisch-zeitlosem Sinn nicht genügend herausgekommen zu sein. Geistiges in den beiden ersten Bedeutungen kann nur indirekt durch Strukturvariationen in der auffassenden Einbildungskraft verstanden werden; Geistiges in der dritten Bedeutung kann immer und direkt verstanden werden.

tigkeit übereinstimmen. Was als ästhetisches Wertgebilde in einer Zeit geschätzt wird, bestimmt ihr wirkliches Sein und Verhalten; darüber aber liegt als ein nie ganz Faßbares der ewige Schönheitswert, der sich in seiner Reinheit niemals in den Verlauf der historischen Schicksale hineinbegibt, weil man in ihm nur eine letzte Richtungskonstante, aber keinen angebbaren Gehalt meint. Auch hier also ist der Weltknoten nicht so leicht in zwei durchaus getrennte Weltsphären begrifflich aufzulösen und der ewige Wert aus dem Fluß des Geschehens herauszusetzen. Gelänge aber diese Arbeit, so wäre sie ebensosehr eine nachträgliche begriffliche Spaltung, wie die Trennung des Physischen und Psychischen als eine solche bezeichnet wird. Rickert sieht in ihr die ausdrückliche Aufgabe der Philosophie (249), während andere vielleicht bei der Sinneinheit als dem Entscheidenden stehen zu bleiben geneigt sind.

II. Durch die Ueberordnung des Reiches der Werte über das Reich der Wirklichkeit kennzeichnet sich Rickerts System als eine ausgesprochene Wertphilosophie. Sooft eine solche versucht worden ist, haben in ihr immer zwei Fragen die Hauptrolle gespielt: die Frage nach der Gliederung und die nach der Rangordnung der Werte. Werden die Werte — ähnlich wie bei Plato die Ideen — als freischwebende Wesenheiten über dem Wirklichen genommen, so kann natürlich auch versucht werden, diese allgemeinen Wertwesenheiten (Wertarten) als gleichsam starre Gebilde gegeneinander abzustufen, und um so mehr kommt dann auf die richtige Abgrenzung der Hauptarten voneinander an. Gelänge es etwa, wie es bei Scheler versucht wird, die Wertmodalitäten in einer apriorischen Wesensschau evident zu erfassen, so würde in der Miterfassung einer apriorischen Rangordnung zwischen den Modalitäten (Wertarten) nichts Wunderbares mehr liegen. Entscheidend also ist, wie wir zu der Einteilung der Wertarten selbst gelangen.

Hier ist es nun bezeichnend, daß Rickert in seinem »System« der eigentlich systematischen Ableitung der Werte eine losere, man möchte sagen: empirische Betrachtung voranschickt, in der von den historisch-geistigen Kulturgebieten, nämlich von der Sittlichkeit und der Religion, von den Künsten und Wissenschaften die Rede ist (Kapitel 6). Nachdem so der Blick nach dem Konkreten hin vorbereitend eingestellt ist, erfolgt nun die Klassifikation der Werte auf Grund von drei Begriffsantithesen, nämlich 1. Person und Sache, 2. Aktivität und Kontemplation, 3. sozial und asozial. Es ergibt sich eine Seite der Kontemplation, die auf Sachen, also

asoziale Güter gerichtet ist; und eine Seite der Aktivität, die auf Personen, also sozial bestimmte Güter gerichtet ist. Auf die erste Seite rücken die Wahrheitswerte, die Schönheitswerte und die religiösen der unpersönlichen Heiligkeit (Mystik;) auf die andere die sittlichen Werte, die Glückswerte erotischen Charakters und die religiösen der persönlichen Heiligkeit (Theismus).

Es versteht sich von selbst, daß Rickert für diese Einteilung sehr beachtenswerte Motive vorbringt und daß dabei vieles mit erstaunlichem Feingefühl richtig gesehen ist. Aber nicht alle Bedenken gegen die Gruppierung habe ich überwinden können. Auch ich habe lange Jahre versucht, die Gliederung des geistigen Lebens, der man in der Tat am besten zunächst an Hand der Wertrichtungen nachgeht, in der Form eines regulären Begriffsschematismus zu finden. Ich bin davon immer entschiedener abgekommen. Die darin liegende Voraussetzung, daß der Geist sich in solchen regulären Begriffskörpern kristallisiere, ist eine philosophische Antizipation, die aus dem Triebe zur Systematik erwachsen ist, aber niemals der Lebensstruktur des Geistes ganz gerecht zu werden vermag. Schon die Gegenüberstellung von Kontemplation und Aktivität versagt. Mag man selbst darüber hinweggehen, daß im Denken nach der Grundanschauung des deutschen Idealismus immer spontane Akte vorliegen, so ist es schon schwerer, jenes ästhetische Verhalten, das ausdrücklich schöpferisch ist, noch der Kontemplation unterzuordnen, ohne sich zu weit von dem ursprünglichen Sinn der contemplatio zu entfernen. Umgekehrt gibt es im Ethischen eine Gesinnungsrichtung, die nicht zur Aktivität zu werden braucht und zuletzt in demütigem Empfangen der Gnade, in der religiösen Hingebung an die Einwirkungen eines personal gefaßten Gottes gipfeln mag. Ebensowenig gelingt die Anwendung der Antithese »Sache und Person« ohne Zwang. Denn die Gegenstände, auf die wir im logischen Verhalten gerichtet sind, müssen entweder sowohl Sachen wie Personen sein — es gibt auch ein erkennendes Verhalten zur Du-Welt; oder sie sind beides nicht, sondern ideale, d. h. gedanklich gefaßte Gegenstände. Das Entsprechende gilt vom ästhetischen Verhalten, nur daß hier die Gegenstände in einer imaginativen, statt in der idealen Schicht liegen. Endlich gibt es ebenso eine kontemplative Mystik, die sich einem personalen Gott zuwendet, wie eine Versenkung in das unpersönliche All-Eine.

Demgemäß würde ich vorziehen, die Grundformen des Verhaltens zu Werten und Gütern zunächst einmal in ihrer erfahrbaren Eigentümlichkeit zu beschreiben, ehe sie auf eine reguläre

Begriffstafel gebracht werden. Ein solches Verfahren müßte wieder von dem Weltknoten ausgehen, in dem die verschiedenen Sinnrichtungen schon vor dem Beginn des Philosophierens als geistige Lebenstatsachen gesetzt sind. Drei Aufgaben wären dann zu lösen: 1. Die Erhebung über die Perspektive des bloß individuellen Subjektes, das gerade philosophiert. 2. Die Erhebung über die besondere historische Kulturlage, in die dieses Subjekt eingebettet ist. — Diese doppelte Tendenz zur Ueberwindung von Psychologie und Geschichte ist bekanntlich das Grundthema der heutigen Philosophie, von dem aus ebensowohl die absoluten Setzungen der Phänomenologie wie etwa die kritisch-vorsichtige Zurückhaltung von Troeltsch zu verstehen sind. — Dazu kommt aber 3. die Aufgabe, die einzelnen Sinngebiete nicht nur von den Wertklassen aus zu verstehen, nach denen gefärbt sie in persönlichen Erlebnissen und Motivationen wie in den Wirkungszusammenhängen und Motivationskomplexen der objektiven Kultur auftreten, sondern auch von ihrer eigentümlichen innern Struktur, ihrem »sachlichen« Aufbaugesetz und ihrem allgemeinen Gegenstandscharakter aus. Konkreter gesprochen: Wir verstehen das Gebiet der theoretischen Wahrheiten doch nicht nur von den Erkenntnis*werten* aus, sondern mindestens ebensosehr von den Bedeutungseinheiten und kategorialen Beziehungen aus, in denen es sich inhaltlich konstituiert. Wir haben in einem ästhetischen Gebilde doch nicht nur die Inkarnation eines ästhetischen *Wertes* vor uns, sondern Objektstrukturen, die sich zwar irgendwie an die Wirklichkeit und ihre Gesetze anlehnen, aber doch die Wirklichkeit in imaginative Gebilde umsetzen und dabei eignen, neuen Aufbaugesetzen folgen. Wir haben im wirtschaftlichen Gebiet nicht nur ökonomische Werte vor uns, sondern auch reale Stoffe mit bestimmter physikalischer und chemischer Beschaffenheit, die aber hier in besondere wirtschaftliche Strukturgesetze als fundierende Glieder mit eingefügt sind. Mit einem Wort: die Richtungen der Sinngebung und des Sinnerfassens, die im Weltknoten vorliegen, sind nicht bloße Richtungen des *Wert*erlebens und *Wert*setzens, sondern sie führen in ganze Sinnsphären hinein, die schon in verschiedenen *Gegenstands*schichten (der materiellen, der ideellen, der imaginativen, der transzendenten) liegen und die innerhalb dieser Schichten ganz verschiedene Aufbauelemente (Sinneinheiten) nach besonderen Aufbaugesetzen verwenden [1]). Die Werte sind hierbei Richtungsindizien; sie sind gattungsmäßig unterschiedene Erlebnis-

1) Vgl. Lebensformen, Abschnitt I, Kap. 6: »Ichkreise und Gegenstandsschichten.«

formen, Aktformen, Motivationsformen. Aber sie allein erschöpfen den Gehalt der überdies mannigfach ineinander verlagerten Geistesgebiete nicht. —

Auf diese Fragen wird Rickert vermutlich im 2. Bande des Systems noch näher eingehen. Natürlich bleibt auch dann das Problem der Rangordnung der Werte als ein besonders wichtiges philosophisches Problem bestehen, auch wenn man nicht der Meinung sein sollte, daß die Werte (qua menschliche Erlebnis- und Aktweisen) für sich allein schon Welt konstituierend sind.

Soweit es nun möglich ist, die Wertklassen selber als allgemeine Klassen — ohne Rücksicht auf persönliche Wertverwachsungen und historisch-kulturelle Wertsynthesen — gegeneinander abzustufen, scheint mir Rickert in der Tat das einzige Prinzip gefunden zu haben, das zum Ziele führt. Er stellt die Wertgebiete um so höher, je näher sie der vollendeten Totalität des Weltsinnes führen; wofür man auch sagen könnte: er stellt sie um so höher, je mehr sie mit religiösem Gehalt gesättigt sind. Die Güter der Wahrheit und der Sittlichkeit liegen nach ihm in der Richtung auf eine unendliche, d. h. im Leben nie ganz vollendbare Totalität. Die Güter der Schönheit und des (erotisch verstandenen) Glückes beruhen auf einer Vollendung, die aber nur in der Partikularität erfolgt ist (vollendliche Partikularität). Erst in der Mystik und der personal gefärbten Religiosität würde die vollendliche Totalität erreicht werden. Diese aber liegt notwendig im Transzendenten. Eine Vorstufe dazu im Immanenten bedeutet auf der Seite der Kontemplation die Philosophie, die als allseitige Weltanschauungslehre und als ein offenes System jenes transzendente Resultat in immer neuen Anläufen vorwegnimmt; auf der Seite der Aktivität der Erotizismus als Weltanschauung, d. h. die gegenseitige Wesensvollendung in der das Unendliche gleichsam schon hier ausschöpfenden personalen Liebe von Mann und Frau. Der tiefe Gedanke eines höchsten Diesseitswertes in der personalen Union des männlichen und weiblichen Geistes, der von der ersten Seite des Buches bis zur letzten hindurchklingt, macht übrigens das ganze Werk zu einer Huldigung, die der Leser pietätvoll als die schönste Weihe dieser Philosophie empfindet. —

Mögen nun auch die genannten Rangordnungskriterien stark begrifflich gefaßt sein — die parallellaufende, schon aus einem älteren Logosaufsatz bekannte Stufenreihe von Zukunftswerten, Gegenwartswerten und Ewigkeitswerten würde ich ausschalten, weil sie entgegen Rickerts eigener Grundthese die Werte zu stark in die

Zufälligkeit wirklicher d. h. zeitbedingter Konstellationen hinabzieht — mögen hier auch für Lebensgehalte die sie niemals ganz ausschöpfenden Unterscheidungen von unendlich und vollendlich, von Partikularität und Totalität gesetzt sein, so würde man Rickert doch ganz falsch verstehen und ihm unrecht tun, wenn man daraus bei ihm einen übertriebenen rationalistischen Glauben an die Leistungsfähigkeit der Philosophie folgern würde. Er betont mit vollem Recht, daß Philosophie ihrem Wesen nach eine theoretische Einstellung ist; daß sie nicht bloße Erlebnissache sein darf, sondern ein Denken über Werte bedeutet, und daß sie über bloße Weltanschauung hinaus Weltanschauungslehre sein muß. In dieser Form aber erfaßt sie auch atheoretisches Material. »Der Inhalt der Welt mag später völlig alogisch oder atheoretisch gedacht werden, aber seine Form muß immer logisch oder theoretisch sein und bleiben, falls die Welt überhaupt gedacht werden soll« (62. 13. 151. 247. 381). Diese Philosophie bekennt sich daher bewußt zu dem »Pathos der Pathoslosigkeit«. Zu den bekannten Ansichten von Max Weber über die Unzulässigkeit von Werturteilen in der Wissenschaft nimmt sie eine charakteristische Mittelstellung ein. Sie fordert für die Philosophie das Recht der φρόνησις, d. h. des Denkens über Werte und Wertzusammenhänge; ja sie ist in ihrem Kern ausdrücklich eine Werttheorie. Aber sie schaltet ebenso entschieden alle Normen für das praktische Leben aus: »Die Wissenschaft soll nicht »du sollst« sagen«. »Prophetentum ist nicht Philosophie« (27. 31. 47. 87). Das heißt aber nicht, daß überhaupt kein Sollen in der Philosophie vorkomme; nur das paränetische, nicht das theoretisch zu fundierende Sollen wird ausgeschlossen. Wenn auch der Begriff der Norm in diesem ersten Bande gegenüber Rickerts früheren Schriften auffallend zurücktritt, so liegt doch im Gelten der Werte schon ihr Gesolltsein (116. 299. 325). Näheres hierüber haben wir wohl erst in den späteren Teilen des Systems zu erwarten.

Soviel ich sehe, wird mit diesem Werke seit Wundt und Cohen zum ersten Male wieder in der deutschen Philosophie der Versuch eines Systems gemacht. Wir alle kennen die starke Wirkung, die Rickerts Wissenschaftslehre geübt hat. Wer die Neuauflagen seiner Schriften verfolgt hat, wird bemerkt haben, daß bei allem Festhalten an der berühmten Grundposition der »Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung« doch eine Fülle neuer Motive in sein Denken eingetreten ist, die sich im 1. Bande des Systems noch gar nicht voll auswirken konnten. Deutlich genug wird schon durch den Gedanken des »offenen Systems« die Vorläufigkeit aller

philosophischen Abschlüsse ausgesprochen. Mit Recht wird aber die Meinung abgelehnt, als ob Philosophie nichts weiter zu tun habe, als das Fazit aller Einzelwissenschaften zu ziehen. Sie muß aus einer großen logischen Gesamtkonzeption erwachsen, und in der Kraft des aufbauenden, ordnenden, richtunggebenden Denkens liegt zugleich die befruchtende Kraft aller Systematik.

Vielleicht ist es dem Referenten erlaubt, mit einem persönlichen Bekenntnis zu schließen. Er kommt aus einem Zusammenhang her, der von Rickert unter dem Namen Erlebnisphilosophie wiederholt entschieden abgelehnt worden ist; er hat sein Denken geformt in langem Umgang mit der geschichtlichen Welt und in der Blickrichtung auf das Bildungsproblem; er hat zuletzt einzelne Motive der Phänomenologie, nämlich viel von ihren deskriptiven Leistungen, weniger von ihren Versuchen einer Axiomatik in sich aufgenommen. Bei diesem Werdegang ist es verständlich, daß er manches anders sieht, als ein Denker, der von ausgesprochen logischen Interessen ausgegangen ist, und daß seine Probleme anders formuliert werden müssen, ja teilweise an ganz anderen Stellen liegen. Trotzdem hat er den Eindruck, daß die von verschiedenen Ursprüngen herkommenden Linien immer stärker zusammenlaufen. In einer naturgemäß andern Terminologie sind bei Rickert gerade in der neuesten Fassung Probleme des geistigen Lebens scharf formuliert und behandelt, die uns allen gemeinsam sind. Wir alle — Rickert, die Phänomenologen, die an Dilthey anknüpfende Richtung — treffen uns in dem großen Ringen um das Zeitlose im Historischen oder über dem Historischen, um das Reich des Sinnes und seinen geschichtlichen Ausdruck in einer gewordenen konkreten Kultur, um eine Theorie der Werte, die über das bloß Subjektive hinausführt zum Objektiven und Geltenden. Verschieden ist unsre Zuversicht über das, was die Philosophie heut schon mit ihren wissenschaftlichen Methoden für diese unsäglich schweren Fragen positiv zu leisten vermag. Immer deutlicher aber heben sich schon heut Umrisse einer neuen Geistesphilosophie heraus, die vielleicht nur in Deutschland vollendet werden kann, weil wir das Erbe Hegels uns produktiv anzueignen streben und damit die umfassendste Totalität, zu der der menschliche Geist in seinem Weltverständnis bis heute gelangt ist. Als einen Führer und als einen Gefährten in dieser Arbeit grüßen wir Heinrich Rickert zu seinem Festtage. Möge sein großes Werk bald in vollendeter Gestalt vor uns stehen!

Fichtes Bedeutung für die Gegenwart[1]).

Von

Julius Binder (Göttingen).

Das Thema, dem die folgenden Ausführungen gewidmet sind, läßt verschiedene Auffassungen zu und bedarf daher einer näheren Bestimmung. Ich konnte es als meine Aufgabe betrachten, darzulegen, welche Bedeutung Fichte in der Gegenwart wirklich hat, wie er das geistige Leben und vor allem die Philosophie der Gegenwart wirklich beeinflußt, was von seinen Problemstellungen und Problemlösungen noch in der Gegenwart fortwirkt. Und es hätte gewiß einen Sinn, davon zu sprechen, zumal Fichtes so aufgefaßte Bedeutung im Zunehmen begriffen, das Interesse an der Philosophie Fichtes zweifellos in den letzten Jahren gewachsen ist. Aber darüber haben sich Fachphilosophen, wie Eucken, Bauch, Schwarz und Medicus einstweilen hinreichend geäußert, und deshalb möchte ich mein Thema etwas anders auffassen, nämlich die Frage behandeln, was Fichte uns allen in der Gegenwart bedeuten kann und soll und wie er uns helfen kann, dieser Gegenwart, die uns beherrscht, Herr zu werden. Ich glaube mit dieser Wendung des Themas vor allem den Erwartungen eines größern Publikums zu entsprechen, das nicht nur aus Fachphilosophen besteht und dem daher Philosophen vor allem dann etwas bedeuten, wenn sie ihm irgendeinen Lebensinhalt zu geben vermögen. Das aber ist, mehr als bei irgendeinem anderen unserer großen Philosophen, heute bei Fichte der Fall und es ist gewiß kein Zufall, daß in den letzten Jahren kein anderer Name so oft und so leidenschaftlich beschworen worden ist, als der Johann Gottlieb Fichtes; und das, obwohl schon seinen Zeitgenossen bewußt gewesen ist, daß gerade Fichte nie eigentlich Schule gemacht hat[2]), seine Lehre nie populär geworden und fast stets mißdeutet worden ist.

1) Nach einem in der Ortsgruppe Hannover der Kantgesellschaft im Februar ds. Js. gehaltenen Vortrag.

2) S. Friedr. Schlegel, Werke II, S. 226. Vgl. auch Kroner, Von Kant bis Hegel (1921) I, S. 412.

Neben seiner eminenten philosophiegeschichtlichen Bedeutung als des Begründers des Idealismus muß er also doch wohl noch eine allgemeinere Bedeutung haben, damit etwas von ihm in das Bewußtsein und Unterbewußtsein des Volkes dringen und darin lebendig bleiben konnte. Das freilich kann nicht eben viel gewesen sein: eine dunkle Erinnerung an seine Reden an die deutsche Nation, die Fichtes Namen für immer mit jener anderen Zeit tiefster nationaler Erniedrigung und der Befreiung Deutschlands vom französischen Joche verknüpft; eine Ahnung von demokratischen und republikanischen Tendenzen, die in der Zurückforderung der Denkfreiheit und der Verherrlichung der französischen Revolution zum Ausdruck gekommen, ein geschichtlicher oder ideologischer Zusammenhang Fichtes mit dem Sozialismus von Lassalle und Marx — daneben vielleicht noch eine vage Reminiszenz an den Atheismusstreit, der zu Fichtes Entlassung aus seiner Jenenser Professur geführt hat — alles Dinge, die ihn als Freund der Aufklärung und des Fortschritts erscheinen lassen, und auf der anderen Seite die unklare Vorstellung von den dunklen Geheimnissen der Wissenschaftslehre, von der ungeheuersten Uebersteigung des Subjektivismus, von der lebensfremden Härte und Größe seiner Morallehre. Freilich diese Seite lehnt die Zeit dann infolge ihrer eigenen Kleinheit, Schwäche und Bedingtheit instinktiv ab, um nur das von ihm gelten zu lassen, was sie für sich brauchen zu können glaubt, und so ist es dann kein Wunder, daß vor allem die Demokraten und die Sozialisten von heutzutage sich auf Fichte, als ihren philosophischen Gewährsmann berufen [1]). Aber es gibt doch bereits zu denken, daß auch die entgegengesetzten Strömungen in unserm öffentlichen Leben sich unter den Schatten Fichtes stellen, daß die Freunde und Vorkämpfer eines neuen nationalen Idealismus und einer neuen nationalen Pädagogik, wie die Begründer der philosophischen Gesellschaft und der Fichtegesellschaft, den Verfasser der Reden an die Deutsche Nation für sich in Anspruch nehmen, der ihnen berufen scheint, unser armes Volk aus den Fährnissen und Wirnissen der Gegenwart herauszuführen [2]). Die Anhänger dieser Richtung suchen daher das Bild

1) Vgl. hiezu Gertrud Bäumer, Fichte und sein Werk, Berlin 1921; Gerhard Leibholz, Fichte und der demokratische Gedanke, Freiburg 1921; Marianne Weber, Fichtes Sozialismus und sein Verhältnis zur Marxischen Doktrin, Tübingen 1900; Rickert im Logos XI (1922), S. 149 ff.

2) Vgl. Eucken, Die Träger des deutschen Idealismus, 1915; B. Bauch, Fichte und unsere Zeit, 1920; M. Wundt, Beiträge zur Philosophie des Idealismus, Bd. II, 1921, S. 40 f. Vgl. auch Herm. Schwarz, Fichte und Wir, 1917; das anonyme Buch »Fichte und Deutschlands Not«, »von einem der Deutschland

Fichtes von der Patina der öffentlichen Meinung zu reinigen, als das Wesentliche an seinem Bilde die Energie des Gedankens, die unbeirrbare Wucht der ethischen Forderung herauszustellen, die schwache Gemüter eher schrecken als anziehen kann. So erscheint es als eine dankbare Aufgabe, dem Streit der Auffassungen unbefangen gegenüberzutreten und ohne vorgefaßte Meinung die Frage zu behandeln, was Fichte uns in unserer traurigen Gegenwart sein kann und sein soll, eine Frage, die wir freilich nur beantworten können, wenn wir darüber klar geworden sind, was Fichte ist. Dabei kann es sich freilich nicht darum handeln, in der kurzen Spanne Zeit, die mir zur Verfügung steht, den Inhalt der philosophischen Lehre Fichtes in einem geschlossenen System vorzuführen: Fichtes Wissenschaftslehre und Ethik, seine Religions- und Geschichtsphilosophie, seine Rechts- und Staatsphilosophie und Staatspädagogik darzustellen oder gar die unendlich schwierige Frage nach der Einheit des Fichteschen Systems in seinen verschiedenen Erscheinungsformen zu behandeln. Ich muß mich vielmehr damit begnügen, kurz zu zeigen, wie sich aus der Aufgabe, die Fichte aus der philosophischen Lage seiner Zeit heraus als ihm gestellt begriffen hat, seine theoretische und praktische Philosophie entwickelt hat und den wesentlichen Gehalt dieser beiden Systeme und ihren Zusammenhang darzulegen. Dabei werde ich ohne lange Begründung von der Voraussetzung ausgehen dürfen, daß bei aller Schärfe seines Denkens auch ein Mann wie Fichte nicht sowohl einen fertigen Standpunkt als vielmehr eine Entwicklung bedeutet, daß er bedingt ist durch die allgemeinen und die philosophischen Anschauungen der Zeit, aus der er geboren worden ist, daß er in dem gewaltigen geistigen Ringen um sein System sich von diesen Voraussetzungen nicht immer im gleichen Maße befreit hat, und daß deshalb die Forschung über den historischen Fichte hinausgelangen muß, um den inneren Gehalt seiner Lehre zu finden, die letzte, reine Konsequenz seines Gedankens.

I.

Fichtes Jugend fällt in die Zeit der »Aufklärung«, und so ist es nicht verwunderlich, daß die Probleme, Voraussetzungen und Begriffe der Aufklärung auf Fichte eingewirkt haben und zum Teil bis in seine späteste Zeit für ihn bedeutungsvoll geblieben sind. Aber am stärksten hat ihn der mächtige Denker beeinflußt, der,

lieb hat«, 1919, sowie Bergmann, Fichte als Erzieher zum Deutschtum, 1920; auch Stapel im »Deutschen Volkstum«, 1921.

selbst zur Aufklärung gehörig, vom Schicksal dazu ausersehen war, die Gedankenwelt der Aufklärung bis in ihre tiefsten Grundlagen zu erschüttern und den Weg aus ihren Schranken heraus zu öffnen: Kant. Wie alle späteren Philosophen nur noch an Kant anknüpfen konnten und sich mit ihm auseinandersetzen mußten, so gilt das auch von Fichte und zwar für ihn in einem Maße, daß er sich selbst nur als Interpreten und Fortbilder der kantischen Philosophie betrachtet hat. Wollen wir daher Fichte verstehen, so müssen wir wissen, was das Wesentliche an Kants Philosophie ausmacht. Die eigentümliche und unvergängliche Leistung Kants aber besteht in der Durchführung eines einzigen Gedankens für die drei großen Gebiete, in die seit Aristoteles die Philosophie zerlegt zu werden pflegt, der Gesetzlichkeit der subjektiven Vernunft, durch die die objektive Gültigkeit des Erkennens, Handelns und Schaffens begründet wird. Das ist der gemeinsame Gedanke der drei Kritiken Kants, von denen uns hier vor allem die der reinen und die der praktischen Vernunft beschäftigen soll. In der ersteren, die die Frage nach der Gültigkeit der theoretischen Erkenntnis behandelt, findet dieser Gedanke die nähere Gestaltung, daß die Objektivität der Erkenntnis zurückgeführt wird auf die subjektive Gesetzlichkeit des Verstandes; in der Kritik der praktischen Vernunft wird, im Gegensatz zu aller Glückseligkeits- und Nützlichkeitsmoral, die objektive Gültigkeit des Handelns zurückgeführt auf das dem vernünftigen Subjekte unmittelbar bewußte, objektiv gültige sittliche Gesetz; und die Kritik der Urteilskraft untersucht wenigstens, unter welchen Voraussetzungen dem ästhetischen Urteil eine ähnliche Objektivität zukommen kann. Damit hat Kant auf allen drei Gebieten das philosophische Denken und seine Problematik auf eine ganz neue Stufe gehoben. Die Ethik Kants verwirft die Frage nach dem Zweck des Handelns und stellt der früheren materiellen eine rein formale Ethik gegenüber, die ausschließlich auf die kategorische Forderung des eigenen sittlichen Bewußtseins des Handelns gegründet wird. Nicht minder beträchtlich ist die Umwälzung, die die theoretische Philosophie Kant zu danken hat; denn durch ihn ist die alte ontologische Metaphysik mit einem Schlage überwunden worden. Wenn ich wohl auch bei den meisten meiner Hörer voraussetzen darf, daß sie mit den Grundgedanken der kantischen Philosophie vertraut sind, so muß ich doch einige Andeutungen geben, auf die Gefahr hin, Ihnen bekannte Dinge vorzutragen um eben Fichtes eigene Leistungen daran anzuknüpfen und verständlicher machen zu können. Denn Kants Stellung zum Erkenntnisproblem und Kants Bewältigung

des Problems der Sittlichkeit sind für Fichtes ganzes späteres Werk bedingend geworden.

Was heißt das überhaupt: Das Erkenntnisproblem? Seitdem es eine Philosophie gibt, müht sich die Metaphysik mit dem Problem ab, eine Beziehung zwischen dem erkennenden Subjekt und dem Gegenstand unseres Erkennens herzustellen, sich Rechenschaft darüber zu geben, was uns das Recht gibt, überhaupt von Erkenntnis dieses Gegenstandes zu sprechen. Wenn der naive Mensch, der sich der Welt gegenübergestellt sieht, sie einfach als Gegebenheit hinnimmt, wird sich die fortschreitende Reflexion bewußt, daß diese Welt uns i n unserm Bewußtsein gegeben ist und doch andeıseits uns als aus dem Bewußtsein heraus gesetzt, entgegengesetzt gegenübersteht. Diese Welt der Gegen-Ständlichkeit mit der Welt des Bewußtseins in Einklang zu bringen, ist die Aufgabe der Erkenntnis; die große Frage ist, wie wir es begründen können, daß die an sich bestehende Welt in das Bewußtsein Eingang findet, daß das Weltbild des subjektiven Bewußtseins der wirklichen seienden Welt entspricht.

So entsteht vom Standpunkt des Realismus aus, der die Welt als an sich gegeben betrachtet, so bald dem Subjekt die naive Einheit von ich und Welt zerreißt, sobald es sich der Welt gegenüberstellt, das erkenntnistheoretische Problem. Und indem sich dieser nicht mehr naive, sondern reflektierende Realismus darüber klar ist, daß in der empirischen Gegebenheit die Sinnesorgane die Pforten sind, durch die die Gegenstände der Außenwelt in unser Bewußtsein gelangen, entsteht der Gegensatz zwischen dem Ding an sich und der Erscheinung: Die Außenwelt gelangt in mein Bewußtsein, indem sie mir erscheint. Es fragt sich daher, wie beschaffen dasjenige ist, was mir erscheint und wie ich hinter die Erscheinung, zum W e s e n der Dinge gelange. So wird das an sich, d. h. unabhängig von meinem Bewußtsein, seiende Ding gedacht von vornherein als die Ursache der Erscheinung, und ist dieser s o g e n a n n t e »p h ä n o m e n a l i s t i s c h e« S t a n d p u n k t im Grunde nur denkbar von der Voraussetzung des R e a l i s m u s aus. Gegenüber dem so begründeten Problem sind nun verschiedene Standpunkte möglich und auch in der Geschichte des menschlichen Denkens vertreten worden. Der eine ist der Standpunkt der Skepsis oder des Dogmatismus, der es für unmöglich erklärt, über die Erscheinung hinaus zum Ding an sich überhaupt zu gelangen und sich deshalb darauf beschränkt, sich nur mit den Erscheinungen zu beschäftigen; ein müder Verzicht auf Erkenntnis, zu dem sich schon die griechichen Sophisten entschlossen haben; der zweite ist der Standpunkt der ontologischen Metaphysik,

die das der bunten Fülle der Erscheinungen zugrunde liegende wirkliche Sein im Begriff zu erfassen sucht, wobei dieser also, obwohl an sich nur ein Bearbeitungsprodukt der Wirklichkeit, zu ihrem Urbild und Wesen umgedeutet wird, zur Idee, die sich nicht der sinnlichen Anschauung, wohl aber dem Denken enthüllt — und endlich der Standpunkt des Kritizismus, der das Problem des Gegensatzes zwischen dem Ding an sich und der Erscheinung dadurch aufzulösen versucht, daß er es richtig stellt: er erkennt den Ausgangspunkt des Phänomenalismus als richtig an, wonach die uns erscheinende Welt unser Bewußtseinsinhalt ist, aber fragt nun nicht, wie sich diese Erscheinungswelt zu einer außerhalb unseres Bewußtseins vorhandenen wirklichen Welt, der Welt an sich, verhält, sondern untersucht, was dieses Faktum der Erscheinungswelt bedeutet, wodurch es ermöglicht wird. Er analysiert die Erscheinung, den Bewußtseinsinhalt, und gelangt so zu einer folgenschweren Entdeckung: zur Unterscheidung von verschiedenartigen, die Gegenstände als solche bedingenden Momenten, zur Unterscheidung von Stoff und Form der Erkenntnis. Der Stoff sind die Sinneseindrücke, die Empfindungen, die unsere Sinnesorgane aufnehmen; die Form sind die Anschauungsformen oder die Anordnungsprinzipien von Raum und Zeit und die reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien, mit denen der Verstand das so gut geordnete Material erfaßt und bearbeitet: Kausalität, Substanz, Inhärenz usw. Hier ist also keine Rede mehr von der Voraussetzung des naiven Realismus und der älteren Philosophie, daß unabhängig von unserem Bewußtsein eine Welt von Gegenständen gegeben wäre, die die Grundlage der Erscheinungen bildete und die das Subjekt zu erkennen hätte; sondern nach dieser Auffassung bringt das Subjekt diese äußere Welt überhaupt erst zustande, indem es das Chaos der Empfindungen in Raum und Zeit ordnet und denkend zu Gegenständen verarbeitet und diese wieder untereinander zu einem Ganzen, zu einer Welt verknüpft. Und wenn dies so ist, dann hat freilich die Frage ihren Sinn verloren, wie sich die Welt meines Bewußtseins zu der an sich seienden Welt verhält. Dem Erkenntnisproblem diese Wendung gegeben zu haben, das ist das unsterbliche Verdienst Kants, seine »kopernikanische Tat«.

So wird in der Tat die objektive Gültigkeit der Erkenntnis zurückgeführt auf die Subjektivität der Erkenntnisbedingungen und damit das Problem nicht sowohl gelöst als aufgehoben. Aber eine Frage bleibt dabei bestehen: die Frage, woher das Chaos der Empfindungen stammt, aus denen wir die Welt der Gegenstände

erbauen. Indem sich Kant nicht von der Vorstellung losmachen kann, daß das Bewußtsein diese Sinneseindrücke von außen her empfängt und sich zu ihnen nicht gestaltend, spontan oder aktiv, sondern empfangend, rezeptiv oder passiv, verhält, bleibt die Frage nach der Ursache der Erscheinungen bestehen, und Kant gesteht, darauf keine Antwort zu wissen. Und da er sich darüber klar ist, daß die Gegenstände unserer Erfahrung nur durch das Zusammenwirken von Verstand und Sinnlichkeit zustande kommen und wir nur von diesen Gegenständen eben etwas wissen können, muß ja jenes Etwas, aus dem unsere Sinneseindrücke kommen, außerhalb des Bereichs möglicher Erfahrung liegen. Die Kategorien unseres Verstandes sind auf das sinnliche Material angewiesen und versagen ohne dieses den Dienst. So kann ich auch die Kategorie der Kausalität nur auf dieses Material anwenden, nicht aber mit ihrer Hilfe ein empirisch Gegebenes auf ein an sich Seiendes als die Ursache zurückführen wollen. Mag immer die Vernunft nach einer letzten Ursache der Erscheinungswelt fragen, es ist, wie Kant ausdrücklich betont, nur eine Verirrung des menschlichen Geistes, wenn er sich der Kausalität bedienen will, um über die Erscheinungswelt hinauszugehen. Hier kann menschliche Erkenntnis nicht mehr in Frage kommen, und darauf bezieht sich das Wort Kants, er habe das Wissen beschränken müssen, um für den Glauben Platz zu gewinnen. Aber freilich, so klar Kant die Unmöglichkeit dieses Vorgehens erkannt hat, er selbst bleibt in diesen Fehler verstrickt, indem er den Gedanken der Rezeptivität der Sinnlichkeit festhält, weil er damit eine wirkende Ursache voraussetzt, und er verfällt nochmals in diesen Fehler, wenn er diese Ursache als das Ding an sich bezeichnet. Denn ein Ding kann nicht an sich sein, und was an sich ist, kann kein Ding sein. Dieses Ding an sich ist also nichts weiter, als ein an sich unmöglicher Begriff und, wenn es auch eine bedeutsame Funktion hat als Grenzbegriff der Erfahrung, ein bloßer Rückstand aus der vorkritischen Metaphysik, ein Rest des alten Phänomenalismus, der ganz wesentlich Realismus ist [1]). Kein Wunder, daß dies Ding an sich der nachkantischen Philosophie stets anstößig geblieben und dem Kritizismus bald genug verhängnisvoll geworden ist. Und in der Tat ist dieses Ding an sich als die metaphysische Ursache der Sinnesempfindungen widersinnig: Nicht weil ich, wie Jacobi ge-

---

1) Es ist der abgeblaßte Schatten der Platonischen Idee, was in der Kantischen Wendung zum Ausdruck kommt: Die Dinge unserer Erfahrungswelt sind »nur« Erscheinungen. Vgl. dazu etwa Windelband, Einleitung in die Philosophie, S. 221.

meint hat, mit dieser postulierten Ursache »ins Leere stoße«, sondern im Gegenteil, weil ich, wenn ich nach der Ursache von Erscheinungen frage, innerhalb der empirischen Wirklichkeit bleibe; natürlich müssen alle unsere Sinnesempfindungen ihre Ursache haben, eben wegen der apriorischen Geltung des Kausalgesetzes; aber sie müssen in der empirischen Wirklichkeit und nicht vor ihr liegen; indem wir nach ihrer Ursache fragen, steigen wir von der hohen Warte der Kritik wieder herab in das Gebiet der Physik und haben erst recht keine Möglichkeit, in die Gefilde der Metaphysik zu gelangen. So besteht Kants Fehler darin, daß er den alten Phänomenalismus nicht vollkommen überwindet. Er hat nicht etwa das richtig gestellte Problem nur unvollkommen gelöst, sondern er hat vielmehr das Problem selbst, das er zu stellen hatte, nicht in seiner ganzen Tragweite erfaßt. Und deshalb hat er auch die alte Metaphysik nicht vollkommen überwunden. Denn sollte überhaupt statt nach der empirischen Ursache, nach der metaphysischen Wurzel der Erscheinung geforscht werden, dann war nicht einzusehen, weshalb die Frage auf das sinnliche Material der Erscheinung, des Gegenstandes, sich beschränken sollte; dann war diese Frage in bezug auf die Welt überhaupt in ihrer Gegenständlichkeit zu stellen; dann galt es dieses Problem vor allem auch in bezug auf die formale Bedingung der Gegenständlichkeit, kurz, in bezug auf das von Kant vorausgesetzte Subjekt der Erkenntnis zu lösen. Das hat die nachkritische Philosophie herausgefühlt und deshalb hat sie der kantischen Philosophie eine neue Wendung gegeben. Es mag dabei bemerkt werden, daß ihre Leistung und ihr Verständnis dadurch beeinträchtigt wird, daß die Sprache der Menschen und die von ihr gebildeten Begriffe auf die sinnliche Welt berechnet sind, daß sie über andere als die Kategorien des Verstandes überhaupt nicht verfügt, so daß der Philosoph, der über diese sinnliche Welt, über die Empirie hinaus verlangt, genötigt ist, in Ideen zu denken, die in dieser Sprache keinen adäquaten Ausdruck finden und sich einer Bildersprache bedienen muß [1]).

Bevor wir uns aber nun zu Fichte wenden, ist noch eine Bemerkung zu Kant veranlaßt. Schon er hatte der praktischen Philosophie den Vorrang vor der theoretischen eingeräumt, um den Zwiespalt zwischen Müssen und Sollen, zwischen Natur und Freiheit, zu überwinden. Das ist seine Lehre von dem Primat der praktischen Vernunft, wonach die theoretische Vernunft mit ihrer naturgesetz-

1) Vgl. Fichtes eigene Bemerkungen über die Denkbarkeit des Uebersinnlichen in seiner »Kritik aller Offenbarung«, Werke (Medicus) I, S. 85.

lichen Notwendigkeit sich der praktischen und ihrer Freiheit unterzuordnen hat, weil sonst Freiheit, Sittlichkeit, Kultur überhaupt nicht möglich wäre und weil im Grunde auch die Naturgesetzlichkeit der Welt für die theoretische Vernunft eine Aufgabe bedeutet, die als solche in das Gebiet der Freiheit fällt: Natur ist eigentlich nicht, Natur soll vielmehr sein, gerade so wie Freiheit, Sittlichkeit, Recht, Staat usw. sein sollen.

Diesen in der Kritik der praktischen Vernunft ausgesprochenen Gedanken hat Kant dann in der Kritik der Urteilskraft weiter verfolgt, weil die Betrachtung der organischen, belebten Natur zu der Erkenntnis führte, daß die mathematisch-physikalische Naturbetrachtung nicht allen Naturerscheinungen gerecht wird; daß dazu vielmehr eine teleologische Betrachtung erforderlich ist, die dann auch gegenüber der Natur in ihrer Totalität durchgeführt werden kann und die ihm schließlich ermöglicht, die Brücke zwischen den Bereichen der Freiheit und der Notwendigkeit zu schlagen und die drei Reiche des Wahren, des Guten und des Schönen zu einem einzigen Reich der Freiheit zu vereinigen; das ist zwar noch nicht ein System, aber ein Ansatz dazu; der Versuch, die gemeinsame Wurzel von theoretischer, praktischer und ästhetischer Vernunft in einem Uebersinnlichen zu suchen, das selbst theoretisch nicht erkennbar ist, das aber aus der Idee der Einheit der Vernunft heraus gefordert wird und das dazu berufen ist, an die Stelle jenes ersten problematischen Dinges an sich zu treten.

Hier nun setzt Fichtes eigene Arbeit ein. Er gibt die Rezeptivität der Sinnlichkeit auf, beseitigt dadurch das theoretische Ding an sich als die metaphysische Ursache der Sinnesempfindungen und faßt die empirische Welt in ihrer synthetischen Einheit als die schöpferische Tat des Ich auf[1]). Fichte hat geglaubt,

---

1) Vgl. den Aenesidemus (W. I) S. 142 f., 147; die Vorrede Vom Begriff der Wissenschaftslehre von 1798; Liebmann, Kant und die Epigonen, S. 70 f.; E. Fuchs, Vom Werden dreier Denker; Kroner, Von Kant bis Hegel, I, S. 95ff. Medicus, Fichte (13 Vorlesungen) S. 75 ff. Damit verliert natürlich auch die von Kant so sehr betonte Unterscheidung von apriorischen und aposteriorischen Elementen der Erkenntnis für Fichte an Bedeutung: »Das Apriori und das Aposteriori ist für einen vollständigen Idealismus gar nicht zweierlei, sondern ganz einerlei; es wird nur von zwei Seiten betrachtet und ist lediglich durch die Art unterschieden, wie man dazu kommt«. Vgl. die I. Einl. in die WL., W. III, S. 31. Auch sonst betont Fichte, daß diese beiden Momente im Gegenstand der Erkenntnis verbunden sind — was freilich auch Kant gewußt hat — und daß die produktive Einbildungskraft nicht nur, wie bei Kant, das bloße Schema der Erfahrung, d. h. einen rein kategorischen, unsinnlichen Gegenstand als die apriorische Bedingung

damit nur den Grundgedanken der Kritik der reinen Vernunft klarer zu erfassen und besser zu formulieren; in Wahrheit ist er damit mit gewaltigem Schritte über den großen »Alleszermalmer« hinausgegangen und hat er eine Metaphysik begründet, die, so gewiß die kantischen Ideen selbst nach einer neuen Metaphysik hindrängen, doch sicherlich nicht im Ideenbereich Kants gelegen hat. Das kantische System will seinen Abschluß nicht im Wissen, sondern im Glauben finden, dem die objektive Nötigung der Erkenntnis fehlt. Er geht vom Wissen aus, um beim Glauben zu enden. Fichte geht den umgekehrten Weg. Er frägt nach dem einheitlichen Prinzip, das ich aufstellen muß, um darauf eine Philosophie, d. h. ein Gebäude des Wissens errichten zu können, und findet es nicht in einer Tatsache, die gewußt und bewiesen werden kann, sondern in einer Tat, zu der ich mich entschließen muß, um zum Wissen gelangen zu können. Damit knüpft Fichte zunächst an Kants Lehre vom Primat der praktischen Vernunft an, die aber auch schon eine ganz wesentliche Umgestaltung erfährt: Die Welt wird zur schöpferischen Tat des I c h, sie steht ganz unter dem Gesichtspunkte der Freiheit. Dieser Gedanke darf aber freilich nicht physikalisch aufgefaßt werden; an ein kausales Verhältnis zwischen I c h und Welt ist dabei nicht gedacht, und es ist nur die vorhin erwähnte Beschränktheit des menschlichen Gedankens und der menschlichen Sprache, die uns nötigt, in kausalen Wendungen auszudrücken, was selbst ganz und gar metakausal, überempirisch gedacht ist. Ein weiterer Anknüpfungspunkt ist für Fichte Kants Lehre vom intelligiblen Charakter, d. h. von unserem Recht, den Willen, den wir als Naturphänomen unter dem Gesetz der Kausalität und mithin unfrei denken müssen, trotzdem als frei zu postulieren, nicht etwa wegen unseres unmittelbaren Freiheitsbewußtseins, sondern weil dadurch allein die Sittlichkeit ermöglicht wird, die schlechthin sein s o l l. Das ist ja das bekannte Wort Kants: »Du kannst, denn Du sollst!« Aber auch dieser Gedanke wird von Fichte umgestaltet: Der Primat der praktischen Vernunft hat für Kant im wesentlichen die Bedeutung eines regulativen Prinzips und keinen theoretischen Erkenntniswert: wir müssen den Willen so behandeln, a l s o b er frei wäre, weil dadurch allein das gegenüber dem theoretischen höhere praktische Interesse befriedigt werden kann; dieser intellegible Charakter, dieser freie Wille, ist nicht Gegenstand des theoretischen Wissens, ist nur »bloße Idee«. Wir müssen ihn als frei annehmen, damit dieselbe einheitliche Vernunft sowohl auf dem

---

des empirischen Gegenstandes, sondern das konkrete Objekt selbst zur Entstehung bringt: Werke III, S. 26, VI, S. 193 f. und öfter.

Gebiet der Natur wie der Freiheit als Gesetzgeberin auftreten kann. Damit bleibt Kant also noch durchaus im Bereich der kritischen Betrachtung [1]). Bei Fichte aber wird diese regulative Idee zu einer metaphysischen Macht: sie ist die transzendentale Bedingung alles empirischen Seins, obwohl zwar selbst kein Sein, kein Ding: Das absolute Ich, später kurzweg das Absolute oder die Vernunft oder auch Gott genannt [2]). Es ist das Absolute, d. h. von jeder Bedingung freie, schlechthin als Anfang und Bedingung alles Empirischen zu Denkende und daher durchaus ungegenständlich, das was eben wegen dieser Unbedingtheit nicht sein und infolgedessen auch nicht bewiesen werden kann, aber behauptet, gesetzt werden muß, damit diese Welt und mit ihr Ich selbst begriffen werde. Fichte sieht seine Aufgabe also nicht darin, mit Kant von der gegebenen Wirklichkeit auszugehen und sie auseinanderzulegen, um zu sehen, was dabei herauskommt, sondern ihm ist die erste Aufgabe des Philosophen ein Willensakt, durch den alles Tatsächliche erst ermöglicht und begründet wird, die ganze Welt, innerhalb deren dann erst von Gefahren und Beweisen die Rede sein kann [3]). So sagt Fichte mit dem das Evangelium übersetzenden Faust: Im Anfang war die Tat; die Grundlage alles Wissens und Erkennens, die Bedingung der ganzen Welt ist der λόγος, d. h. Tat und Gedanke in Einem, schöpferisches Denken. Für Fichte wie für Kant ist die Philosophie ganz wesentlich Wissenschaftlslehre, die Lehre von den Bedingungen des Wissens; aber freilich die alles bedingende Tathandlung, die transzendentale Bedingung alles Wissens, läßt sich für Fichte nicht beweisen, d. h. nicht aus einem höheren Prinzip ableiten und insbesondere nicht durch Analyse aus dem empirisch Gegebenen gewinnen; sie muß gewollt, gesetzt werden, ist die erste, gewollte Tat des Ich, und hat ihr Recht darin, daß sie zugleich gesollt ist. Diesen Anfang alles Philosophierens also muß der Mensch wollen; man kann (ihm) diesen Anfang nicht beweisen und ihn insofern nicht dazu nötigen, und das bedeutet Fichtes bekanntes Wort, das sich nur gegen den realistischen Dogmatismus und seine Reste, auch bei Kant, richtet: »Was für eine Philosophie man wähle, hänge davon ab, was für ein Mensch man sei« [4]). Damit ist nicht gesagt, daß

1) Vgl. dazu etwa Cassirer, Kants Leben und Werke, S. 271 f., B. Bauch, Immanuel Kant, S. 291.

2) Dagegen der energische Protest Kants in der Jenaer Allg. Literaturzeitung, vgl. Liebmann, Kant und die Epigonen, S. 73.

3) Vgl. die »Grundlage der ges. Wissenschaftslehre«, W. I, S. 285, 289; auch die Abh. »Ueber den Begriff der WL«, W. I, S. 171, 176 f., 206 f.

4) Vgl. Fichte, III, S. 18.

die Philosophie nur eine subjektive Begründung haben könne, wie der das Wissen ergänzende Glaube bei Kant oder das subjektive Geschmacksurteil; sondern daß sich der Philosoph durch seine freie Tat über die Welt der Bedingtheiten hinaus ins Unbedingte erheben müsse, um überhaupt philosophieren zu können, daß aber dann allerdings, wenn er diesen Schritt gewagt habe, es für ihn überhaupt nur eine einzige Philosophie mit allem Zwange der objektiven Notwendigkeit geben könne, nämlich den Idealismus, und daß, wer diesen Schritt nicht wage, überhaupt kein richtiger Philosoph sei [1]). Dieses absolute Ich, das für Fichte das principium mundi und philosophandi ist, ist jedoch, sobald es gedacht ist, nicht mehr das empirische Subjekt, also etwa der Professor Johann Gottlieb Fichte, der sich aus seinem subjektiven Verstande seine eigene subjektive Welt erschafft, sondern eine überpersönliche, weil eben überempirische Macht, die in allem in gleicher Weise wirksam wird, in der empirischen Welt, wie im empirischen Ich. So setze ich, indem ich das Absolute als die Bedingung alles Empirischen setze, in diesem Ich sowohl die Welt wie mein eigenes Ich, und werde nur in mir dieses Ueberpersönlichen als der transzendentalen Einheitsbedingung von Ich und Welt bewußt, was in den bekannten drei Sätzen der Wissenschaftslehre zum Ausdruck kommt. Bin ich aber soweit gelangt, habe ich diese Einheitsbedingung alles Seienden, auch des empirischen Ich, eingesehen, dann ist es leicht, von hier aus die ganze empirische Welt und das eigene Ich in ihrem sich gegenseitig fordernden Zusammenhang zu deuten; dann brauche ich nur in mich selbst zu gehen und mich zu fragen, was dieses mein Ich ist, das mir in allem, was ich tue, was ich denke, was ich schaffe, als Ich, als der Grundton der unendlichen Melodie meines Bewußtseins bewußt wird, um zu erkennen, daß dieses Ich reiner Gedanke, reine Tätigkeit, reines Schaffen schlechthin ist, ein einziger ununterbrochener Strom von Aktivität, und daß ich Ich bin nur deshalb, weil ich das Bewußtsein bin von diesem das All durchflutenden Strom, der selbst nicht Persönlichkeit ist, aber Bedingung alles Persönlichen und Unpersönlichen, und daß ich Ich, Person bin nur vermöge meines Bewußtseins dieses Unpersönlichen in mir und von ihm. Das ist die intellektuelle Anschauung Fichtes, mit der er einen weiteren großen Schritt über Kant hinaus getan hat. Wenn Kant zu der

1) Vgl. Fichte, »Aus einem Privatschreiben«, W. III, S. 248, Anm.: »Jeder Philosoph ist notwendig ein Alleinphilosoph. Denn wenn er das nicht ist, so hat er Unrecht und ist gar kein Philosoph und wo das Allein ein Ende hat, da hat auch die Philosophie ein Ende und dann hebt an Dünkel, Wahn und Geschwätz.«

transzendentalen Apperzeption als der Einheitsbedingung alles Wirklichen durch Analyse zu gelangen glaubt, bedient sich Fichte dazu der besinnlichen Reflexion, die ebenso wie die sinnliche Anschauung ihren Gegenstand nicht zerlegt, sondern in seiner Ganzheit zu erfassen sucht, weshalb er sie eben als Anschauung bezeichnet: es ist in Wahrheit Reflexion, aber nicht eine analytische, sondern sie verfährt synthetisch, indem sie in dem Gegenstand seinen Sinn sucht und ist mit der von Kant dem Menschen abgesprochenen intellektuellen Anschauung jedenfalls nicht identisch. — So hat Fichte auf dem Gebiet der theoretischen Philosophie in der Tat die Anregungen Kants aufgenommen, aber nicht etwa dessen System vollendet, sondern ein neues System geschaffen. Kant glaubte dem Wissen seine Grenzen gewiesen zu haben; in Wahrheit hat er mit seiner kopernikanischen Wendung dem an der Schwelle der Aufklärung stehenden Geist die Tür zu einer neuen Welt geöffnet und es war das gute Recht und die große Tat Fichtes, den Weg zu betreten, den er hier vor sich liegen sah. War Kants Leistung eine neue Philosophie der Erkenntnis, so war Fichtes Tat die Begründung einer Philosophie der Philosophie; es war in der Tat die Ueberwindung des Kritizismus. Die Frage war für Fichte nicht, wie die Wirklichkeit gedacht werden müsse, um ihre Objektivität zu haben, sondern wie der Kritizismus gedacht werden müsse, um wirklich kritisch und nicht dogmatisch zu sein. Als schöpferische Tat des Ich aber konnte dieser Standpunkt nicht eigentlich bewiesen werden, er mußte in seinen Ergebnissen die Probe bestehen und hat sie, denke ich, bestanden.

Wenn Kant, wie ich ausgeführt habe, am Schlusse der Kr. d. U. versucht hat, durch eine Ethiko-Theologie die Brücke zwischen Natur und Freiheit zu schlagen, sie darauf zu gründen, daß sich auch in der Naturbetrachtung der Zweckgedanke, als ein dem Gebiet der Freiheit entnommener Begriff, nicht entbehren läßt, so ist Fichte natürlich in der Lage, diesen Gedanken in viel radikalerer Weise durchzuführen, weil für ihn die Natur überhaupt nur möglich ist durch die freie schöpferische Tat des Ich, von vorneherein ebenso wie die Ethik unter dem Gesichtspunkte der Freiheit steht. Diese Freiheit und das Prinzip der Zweckmäßigkeit ist aber für ihn wiederum nicht bloß ein regulatives Prinzip; wir sind nicht mehr genötigt, so zu verfahren, als ob die Natur von einem vernünftigen Wesen nach einem zweckmäßigen Plan geschaffen worden sei; sondern diese Natur ist durch den Geist, durch die absolute Bedingung alles Wirklichen, geschaffen und deshalb aus dem Gebiet der bloßen Analogie, des Als Ob,

entrückt in das Gebiet der Motivation: aus den Voraussetzungen seiner Wissenschaftslehre entnimmt Fichte das Recht, die Frage nach dem Zweck der Natur wirklich zu stellen. Und er muß die Antwort finden, wenn es wahr ist, daß er das Prinzip aller Wirklichkeit und aller Philosophie besitzt, und muß sie gerade aus diesem Prinzip heraus finden. So erhält auch die Natur über ihr bloßes Dasein und Sosein hinaus einen Sinn, wird sie erst so recht in den großen Vernunftzusammenhang hereingezogen: Das Ich setzt das Nicht-Ich, die ganze empirische Welt, weil es sein Wesen ist, schöpferischer Gedanke zu sein, und weil es der Nicht-Ich-Welt bedarf, um sein eigenes Wesen zu betätigen und zu entfalten. Das absolute Ich legt sich in Ich und Nicht-Ich auseinander, weil sein Wesen ist, Freiheit zu sein, und die Freiheit den Widerstand einer Welt verlangt, an dem sie sich betätigen, gegen den sie ankämpfen, dem gegenüber sie sich als Freiheit überhaupt erst bewußt werden kann. Und damit ist nun das Grundprinzip für die Ethik gewonnen. Bei Kant stehen sich theoretische und praktische Vernunft immerhin gegensätzlich gegenüber und ist eine bloß formale Verbindung in der Gesetzlichkeit des Subjekts geschaffen. Fichte gelangt zur materiellen Einheit, und zwar um so sicherer, als seine ganze Ethik nichts ist als eine Konsequenz seiner Wissenschaftslehre, seiner theoretischen Philosophie [1]). Das absolute Ich der Wissenschaftslehre, das sowohl in dem theoretischen wie in dem praktischen Ich in die Erscheinung tritt, stellt diese materielle Verbindung zwischen theoretischer und praktischer Philosophie her, so daß wir nunmehr begreifen, daß es dieselbe Vernunft ist, die dem Menschen das Sittengesetz und der Natur das Naturgesetz gibt. Die Philosophie hat es schon vor Fichte gewußt, daß etwas Subjekt sein kann nur in bezug auf ein Objekt und umgekehrt; daß beide Begriffe sich logisch bedingen. Aber für Fichte gewinnt diese formallogische Beziehung sofort eine materielle Bedeutung, das Ich fordert das Objekt aus seinem eigenen Wesen heraus und setzt es daher, womit es sich zugleich gegenüber dem Objekt beschränkt. Das ist zunächst die theoretische Seite; es ist aber zugleich die praktische darin enthalten, oder richtiger: beide Seiten werden hier notwendig eines: es ist das Wesen des Ich, sich in Ich und Nicht-Ich zu zerlegen, und es gelangt aus diesem Wesen zu dieser Schöpfung, um in ihr und gegen sie sein Wesen zu betätigen: Das, was dem absoluten Ich sein Wesen, sein So und nicht anders Sein bedeutet, das wird in dem endlichen Ich zur Pflicht; der kategorische Imperativ, bei

1) Vgl. Medicus, Fichte, 13 Vorlesungen, S. 8 f.

Kant die letzte Grundlage der Ethik, hinter die nicht weiter zurückgegangen werden kann, erhält auch hier einen besonderen Sinn: dieses schechthinnige Sollen bedeutet für Fichte: »Du sollst Dir bewußt sein, daß Du Ich bist nur insofern das absolute Ich in Dir lebendig ist, und Du sollst als endliches Wesen, als Teil der empirischen Natur, die durch das Absolute auch in Dir gesetzt ist, so handeln, wie es dem Wesen des Absoluten in Dir selbst entspricht. Im Absoluten selbst ist der Gegensatz von Sein und Sollen überwunden; das Absolute ist nicht und soll nicht; sein Wesen ist, wenn man es überhaupt soll erfassen können, ewiger Gedanke, ewige Tat, ewige Anschauung, aber im Empirischen und Bedingten, im einzelnen Ich und in der Natur, gewinnt es die Prädikate des Seins und des Sollens, und wird doch die transzendentale Einheit zwischen beiden nicht zerrissen, sondern gerade ermöglicht: Gerade das empirische Subjekt bedeutet auf seine Weise die Einheit von Natur und Freiheit; dieses Sollen, dessen ich mir als kategorische Forderung bewußt bin, hat seinen Sinn nur unter der Voraussetzung, daß sein Adressat Natur ist und daher einen Widerstand gegen das absolut Gültige setzt, und daß es frei, d. h. sich bewußt ist, daß es diesen Widerstand in ihm selbst zu überwinden gilt. Damit ist die ungeheure Schwierigkeit beseitigt, die Kants Unterscheidung des empirischen und des intelligiblen Charakters, die im Grunde nur methodologisch gedacht ist, der Philosophie bereitet hat und in der Tat aus dem ersten Grundsatz der Wissenschaftslehre die Grundlage für die gesamte praktische Philosophie Fichtes gewonnen. Das Ich ist Ich und ist Natur; das empirische Ich ist, wie die Natur überhaupt, nur Organisation des Absoluten; sein Leben, wie die ihn umgebende Außenwelt ist für das Ich im Ich nur Organisation um des Wesens des Absoluten willen, das dem begrenzten empirischen Ich als Zweck und Aufgabe erscheint; das alles ist dem Ich entgegengesetzt aus seinem eigenen Wesen heraus als Widerstand, den es zu überwinden gilt, oder mit Fichtes eigenen Worten: als Materiale der Pflichterfüllung. »Unsere Welt ist das versinnlichte Materiale der Pflicht; dies ist das eigentlich Reelle in den Dingen, der wahre Grundstoff aller Erscheinung«[1]. So ist also die Welt dem Subjekt nicht ein Gegenstand willkürlicher Beherrschung oder »ein Gegenstand des Genusses«, sondern »die durch sein Gewissen ihm angewiesene Sphäre seines pflichtmäßigen Wirkens«; sie ist nicht Zweck, sondern Mittel; das Ich hat nicht in dieser

1) Fichte, Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, W. III, S. 129.

Welt zu wirken, sondern ausschließlich durch sie«, und »seine Absicht geht immer auf das Ewige«. So ist also auch das empirische Ich, soweit es Natur ist, nur Objekt, nur Mittel und hat keinen eigenen Zweck und kein eigenes Recht, sondern ausschließlich die Aufgabe, Material zu sein für seine eigene Pflichterfüllung. Hier enthüllt sich also Fichtes Ethik in ihrem ganzen Tiefsinn und ihrer Großartigkeit: Natur und Freiheit stehen sich nicht mehr feindlich gegenüber; die erstere ist auch nicht etwa der bloße Schauplatz, auf dem sich das Wirken der Subjekte abspielt, sondern sie ist selbst einbezogen in den sittlichen und Vernunftzusammenhang, als ein notwendiges Moment in dem dialektischen Prozeß, der nur in der Welt der empirischen Subjekte als Ringen um die Verwirklichung der sittlichen Aufgabe, in der Welt des absoluten Ich aber als das ewige Werden seines Wesens sich darstellt. Und diese Ueberwindung des Dualismus von Natur und Freiheit geschieht bei Fichte nicht, wie etwa bei Spinoza, auf Kosten der Freiheit, sondern zugunsten der Freiheit: wir werden nicht nur aufgefordert, das Subjekt, das in seiner empirischen Erscheinung unfrei und gebunden ist, als frei zu denken, weil anders die Sittlichkeit sich nicht begründen läßt, sondern wir werden aufgefordert, zunächst einmal uns selbst als frei zu begreifen und dann damit die Natur in Einklang zu setzen, indem wir sie und den Widerstand ihres Müssens, den sie uns leistet, als aus dem eigensten Wesen des Ich in uns folgend begreifen. Und in dieser Einheit von Freiheit und Natur erhält nun auch das Böse seine eigene Vernünftigkeit, ganz ebenso wie hier die Ethik überhaupt erstmals einen wirklichen Sinn bekommt. Wie das empirische Ich überhaupt sowohl Natur wie Freiheit ist, sowohl Nicht-Ich wie Ich, so ist auch das Böse im Menschen nicht schlechthin Natur, und nicht bloß Negativ, sondern hat teil an der Vernünftigkeit des Wirklichen, ebenso wie das Gute, das hier auch einen neuen Sinn bekommt. Gut und Böse haben Teil an dem nämlichen einheitlichen Wesen des Ich und haben innerhalb dieses Wesens jedes für sich sein besonderes Recht und seine besondere Vernünftigkeit und deshalb gibt es auch einen Weg vom Guten zum Bösen und umgekehrt, weil das Böse im Grunde nur die Ichheit ist, die sich selbst nicht richtig versteht, so daß also nach Fichte auch das Böse seinen Grund in der Freiheit hat und das Absolut- oder Radikalböse abgelehnt wird [1]). So werden die Gegensätze also schon bei Fichte in ähnlicher Weise wie später bei Hegel in einer höheren Einheit aufgehoben; der Mensch ist eins als Freiheit und Natur, mit seinem

1) Vgl. Fichte, Werke II, S. 57, 577; III, S. 223.

Wissen, Handeln, seinen Trieben und Neigungen, die niemals schlechthin unvernünftig, schlechthin unfrei, schlechthin böse sind. Nicht nur der intelligible, sondern der empirische Charakter selbst hat teil an der Vernünftigkeit des Ich. Und schließlich wird nicht nur der einzelne Mensch in seiner Vernünftigkeit begründet und begriffen, sondern das absolute Ich gibt zugleich die Möglichkeit, außer dem empirischen I c h das D u und das W i r zu setzen: das Ich bedarf anderer vernünftiger Wesen; denn sein Wesen ist Freiheit, und frei bin ich nur im Verhältnis zu anderen freien Wesen. Wie Fichte das im Näheren in seinen Grundlagen des Naturrechtes ausführt, muß hier auf sich beruhen; jedenfalls bedeutet auch diese Einsicht einen Fortschritt über Kant hinaus. Gewiß ist diesem ebensowenig wie Fichte der Vorwurf des Solipsismus zu machen, wenn auch beide oft genug in dieser Weise mißverstanden worden sind; auch für Kant bedeutet die Gesetzlichkeit des Subjektes nicht die der einzelnen empirischen Person, sondern des Bewußtseins überhaupt, so daß sie auf Grund dieses Begriffes für jedes empirische Subjekt in gleicher Weise gilt; aber die Frage, wie diese Teilhaberschaft an dem Bewußtsein überhaupt möglich ist, was die Vernunftgemeinschaft unter den Menschen ermöglicht, wird von Kant nicht gestellt und daß hier ein Problem vorliegt, das es zu lösen gilt, tritt nicht über die Schwelle seines Bewußtseins. Im Grunde erschöpft sich dieses Ueberpersönliche der Vernunft und des Bewußtseins überhaupt in seiner Bedeutung, die Vernünftigkeit des einzelnen Subjektes zu begründen. Auch das hat sich bei Fichte geändert: jetzt wird das Ich und das Du und das Wir auf das Absolute zurückgeführt, wird das Du als die notwendige Ergänzung des Ich g e f o r d e r t und der Satz aufgestellt, daß i c h I c h überhaupt nicht sein kann ohne das Du und das Wir. Natürlich ist auch dieser Gedanke bei Kant schon im Keime vorhanden; aber er entfaltet sich erst bei Fichte zu der bewußten Theorie. Kant spricht von der Gesellschaft der vernünftigen Wesen und von der Menschheit im Menschen, die ihm heilig sein muß und denkt dabei gewiß an ein Ueberpersönliches, das dem Menschen erst seine Würde gibt; w a s dieses Ueberpersönliche ist, und wie es den Gedanken der Menschheit und der Gemeinschaft überhaupt erst zu begründen vermag, das hat im Grunde erst Fichte gesehen.

So gewinnt erst durch Fichte ein Begriff, mit dem die Aufklärung so gerne operierte und der vor allem in ihrer Geschichtsphilosophie eine bedeutende Rolle spielte, der Begriff der Menschheit nämlich, der Humanität, seinen Sinn und seine Gültigkeit;

diese Menschheit ist, wenn sie eine Totalität bezeichnen soll, nur denkbar unter der Voraussetzung, daß sie als Inbegriff der im Absoluten begründeten Iche gedacht wird. Ist dies aber der Fall, dann ist Menschheit mehr als ein bloßes Kollektivum; es ist die innige Wesenseinheit, die das Ganze auf die einzelnen und diese auf jenes gründet: sie ist Einheit, ist Gemeinschaft. Und so setzt die Idee der Gemeinschaft überhaupt, einerlei ob wir sie enger oder weiter begreifen, dieses Absolute als seine Bedingung und Grundlage voraus. Damit verbindet sich nun bei Fichte eine neue Stellung zu den empirischen Gemeinschaftsformen, vor allem zum Staate. Und wenn auch es nicht bestritten werden kann, daß seine Auffassung vom Staat und anderen Gebilden des Rechts sehr wesentlich von den Ideen der Aufklärung beeinflußt war und zum Teil bis zuletzt beeinflußt geblieben ist, so ist jedenfalls der Sinn, den sie durch Fichte erhalten haben, ein durchaus anderer geworden, und das ist das wesentlich Neue, was die Rechts- und Staatsphilosophie Fichte zu danken hat. Vor allem hat er zu allererst begriffen, daß der Staat nicht eine bloße Gesellschaft, sondern eine Gemeinschaft seiner Bürger ist, hat er mit Hilfe des Gemeinschaftsgedankens die große Entdeckung der Nation gemacht [1]) und hat es vor allem auch zuerst begriffen, daß die empirische Wirklichkeit nicht, wie noch für Kant, Natur und bloß Natur ist, sondern daß es neben dem empirischen Reich der Natur das große weite Reich der Freiheit, der Geschichte gibt [2]), womit er zugleich sich ermöglicht hat, die frühere naturalistische Geschichtsauffassung zu überwinden und eine idealistische Geschichtsphilosophie zu begründen. Aus dem Gedanken der Ueberpersönlichkeit des Ich überhaupt, gelangt er dazu, auch die Persönlichkeit der Nation zu begreifen, wovon die Aufklärung noch nichts gewußt hatte; und wenn er sie zunächst noch nur als bloßen Durchgangspunkt in der Entwicklung des Menschen zur Menschheit betrachtet, so kommt er doch bald genug dazu, die Eigenart und den Eigenwert der Nation zu erfassen und ihr deshalb ein eigenes Recht zuzuerkennen; er hat hier den Sinn der Individualität schärfer erfaßt als beim einzelnen Subjekt und ebenso wie ihm die Nation zur lebendigen Einheit wird, erfaßt er auch als der Erste den Gedanken, daß der Staat eine solche Lebenseinheit, ein Organismus ist [3]); er ist der Entdecker des organischen Staatsgedankens, der

1) Vgl. meinen Aufsatz »Fichte und die Nation« im Logos 1922 (Bd. X) S. 275 ff., der die erweiterte Ausgabe einer Göttinger Rede zur Reichsgründungsfeier ist.

2) W. IV, S. 525.

3) Fichte, Grundlage des Naturrechts (W. II) S. 216, 208 ff.

dann von Hegel mit aller Klarheit aufgenommen und durchgeführt wird, und der vor allem auch in der deutschen Romantik eine hervorragende Rolle spielt. Dadurch wird es auch ermöglicht, dem Staat gegenüber dem Individualismus endlich ein eigenes Recht zuzusprechen: es nicht nur aus dem wohlverstandenen Interesse seiner Bürger zu begründen, sondern aus seiner eigenen Persönlichkeit, aus seiner Aufgabe, Form und Einheit der Nation zu sein, abzuleiten und aus der Idee der Gemeinschaft, als des Ueberpersönlichen im Ganzen wie im Einzelnen, den von der Aufklärung festgehaltenen Gegensatz zwischen dem Einzelnen und dem Staat als widersinnig aufzuheben, so daß unsere heutige transpersonalistische Staatsauffassung im Grunde auf Fichte zurückgeht.

So ist das Ergebnis unserer bisherigen Betrachtung dieses: Niemand hat so tief die Bedeutung der kopernikanischen Wendung in sich erfaßt als Fichte; und indem er diesen Gedanken Kants zu Ende dachte, hat er eine neue Philosophie und eine neue Welt geschaffen. Ist bei Kant das Ich nur der Einheitspunkt aller Gesetzlichkeit, die freilich alle Objektivität begründet, so ist bei Fichte das Ich Prinzip der Philosophie und Prinzip der Welt geworden, entspringt die ganze innere und äußere Welt ausschließlich und restlos aus der Idee des Ich. Ein kühnes und gigantisches Unternehmen, das an Großartigkeit die letzten metaphysischen Systeme eines Spinoza und Leibnitz unter sich läßt; die schöpferische Tat des Ich in Fichte, die als Tat nicht bewiesen werden kann und bewiesen zu werden braucht, die aber ihr Recht beweist in ihren Konsequenzen.

II.

Aus dem Gesagten ergibt sich wohl zur Genüge, wie verkehrt es wäre, Fichte als den Philosophen des Subjektivismus zu bezeichnen, da Fichtes Ich durchaus über der Sphäre der bloßen Subjektivität steht. Fichte ist vielmehr gerade der Philosoph der Objektivität, des Ich sowohl wie der Welt; die Objektivität der Welt wird mit der Objektivität des Ich begründet. Die Objektivität, die dem Subjekt seine Bedeutung und seinen Sinn gibt, die Objektivität des Subjekts also beherrscht sein System so vollkommen, daß daneben die Welt der Objekte jede selbständige Bedeutung verloren hat. Von hier aus nun können wir die Verbindung zwischen Fichte und der Gegenwart herstellen und die Frage beantworten, was Fichte uns sein kann und sein soll. Diese Gegenwart steht in denk-

bar schärfstem Gegensatz zu dem Fichteschen Idealismus, ja überhaupt zu den Grundgedanken der deutschen idealistischen Philosophie. Mag immerhin Kant, Schelling und Hegel in gewissem Maße in die Gegenwart herein wirken; ihre Mentalität ist zweifellos nicht idealistisch, sondern positivistisch orientiert und sie hat infolgedessen für Fichte und sein System kaum ein wirkliches Verständnis, trotz den Versuchen unserer Philosophen, ihnen den großen Denker näher zu bringen und obwohl sie selbst seinen Namen oft genug im Munde führte. Wir leben in einer neuen Zeit der Aufklärung oder, wie Fichte sagen würde, der vollendeten Sündhaftigkeit; in einer Zeit der bloßen Verstandesmäßigkeit, die die Ideen des 18. Jahrhunderts wieder aufgenommen und die Errungenschaften des Idealismus wieder vergessen hat. Das wesentliche Merkmal unserer Zeit aber glaube ich darin erblicken zu müssen, daß sie sich vom Subjekt abgewendet und an die Objekte verloren hat. Das gilt für das theoretische wie für das praktische Verhalten. Der Rationalismus unserer Zeit gibt den Objekten nicht nur eine selbständige Bedeutung, sondern er objektiviert das Subjekt selbst — freilich in ganz anderem Sinn als das Fichte getan hatte — indem er nicht das beherrschende Recht des Subjektes gegenüber den Objekten aufweist, sondern das Subjekt als ein Objekt selbst in die Welt der Objekte hineinstellt. Der Mensch ist unserer Zeit fast ausschließlich ein Gegenstand naturwissenschaftlicher Betrachtung, psychologischer und vor allem experimenteller Untersuchungen, und sein Subjektsein hat darüber seinen Sinn eingebüßt. Niemals zuvor ist mehr von Rechten des Menschen geredet worden als heute; die Reichsverfassung erkennt ebenso wie die französische Revolution gewisse Grundrechte oder Menschenrechte an; aber worauf sie zu gründen seien, was den eigentlichen Sinn und Wert des Menschen ausmacht als eines Subjektes, ja was überhaupt Subjekt heißt, das ist aus dem Gemeinbewußtsein verschwunden. Das zeigt sich vor allem dem philosophisch orientierten Juristen, der zusehen muß, wie seine Fachgenossen täglich mit dem Begriff des Rechtssubjekts operieren, ohne zu wissen, daß dieser Begriff ein von der Rechtsordnung als Subjekt anerkanntes Wesen bedeutet, den Menschen als Träger seines höchst persönlichen und unveräußerlichen Wertes, der es verbietet, ihn als bloßes Objekt, d. h. als Mittel zu fremden Zwecken zu gebrauchen. Und wie dieser Wert selbst begriffen werden soll, das weiß die Gegenwart erst recht nicht; sie sucht diesen Wert vielleicht aus dem Gefühl, aus dem Trieb zu Leben und Dasein abzuleiten, wodurch der Mensch doch nur auf eine Stufe mit dem Tiere gestellt wird, — wenn nicht dieser

Trieb selbst in seiner Vernünftigkeit aufgewiesen wird — und denkt nicht daran, daß schon Kant gesagt hat: alle Dinge haben einen Preis, der Mensch allein hat eine Würde. Daß diese Würde es verbietet, den Menschen als Objekt zu behandeln und daß sie selbst nicht psychologisch oder biologisch, sondern nur idealistisch begründet werden kann, davon weiß die Gegenwart nichts. Die Würde des Menschen beruht aber allein auf seiner Teilhaberschaft an der Vernunftgemeinschaft, also am absoluten Ich, am Du und am Wir im Sinn der Fichteschen Lehre. Ebenso können nur aus diesem Gedanken heraus die Menschen- und Bürgerrechte ihre Begründung erhalten, wovon die Gegenwart ebensowenig weiß wie die französische Revolution oder die Aufklärung. Und sie weiß natürlich noch weniger davon, daß diese Würde zunächst nicht einen Besitz des einzelnen bedeutet, als vielmehr eine Aufgabe; daß seine erste Sorge nicht sein muß, die aus ihr folgenden Rechte garantiert zu bekommen, sondern sich diese Würde zunächst einmal selbst bewußt zu machen, ihr entsprechend sein Leben zu gestalten und sich vor Augen zu halten, daß sie in erster Linie Pflichten für ihn gegen die Gemeinschaft begründet und nur in der Konsequenz Rechte zu begründen vermag und sie um so mehr begründet, je mehr er sich der primären Pflicht bewußt geworden ist. Davon und von dieser die Rechte und Pflichten bedingenden Gemeinschaft, die die metaphysische Wurzel alles Naturrechtes ist, weiß unsere Zeit nichts; sie kennt den Menschen nur als Einzelwesen; wenn es hoch kommt, als Gattung, aber dann eben als eine Gattung von Objekten, von Naturwesen, bestimmt durch Triebe und Wollungen, die ihm um der Erhaltung der Gattung willen eingepflanzt sind. Und so kennt sie auch den Staat nur als eine »Vereinigung von Menschen unter Rechtsgesetzen«, also ganz im Sinne der Aufklärung, als äußere Zusammenfassung von schlechthin für sich seienden Einzelnen, als bloße Gesellschaft; daß der Staat mehr ist, daß er Gemeinschaft sein muß, wenn er überhaupt sein soll, davon weiß die Gegenwart nichts. Sie beschäftigt sich mit dem Problem des Grundes der Annahme von fremden Ichen, also mit der Frage, woher es kommt, daß wir überhaupt außer unserm eigenen Ich noch andere Iche annehmen, Wesen mit Selbstbewußtsein, mit dem alles andere Sein bedingenden Bewußtsein vom eigenen Sein, dem eigenen Wollen, dem eigenen Wert. Aber sie sucht dieses Problem in charakteristischer Weise zu lösen durch den Hinweis auf psychologische Nötigungen oder Analogieschlüsse. Erst in jüngster Zeit hat Max Scheler gesehen, daß ein solches Verfahren unmöglich ist und daß keine Rede davon sein kann, daß das Subjekt

von sich auf andere schließt, daß vielmehr in Wirklichkeit das werdende Bewußtsein im werdenden Menschen sich gleichzeitig und notwendig sowohl zum Selbstbewußtsein wie zum Fremdenbewußtsein entfaltet [1]). Gedeutet hat auch er nach wie vor dieses merkwürdige Faktum nicht. Für uns aber gewinnt die Erkenntnis Fichtes ihre besondere Bedeutung, daß das Ich das Du logisch fordert, daß ich Ich bin nur in der Gegenüberstellung zu einem andern Ich, das Selbstbewußtsein und Fremdbewußtsein ihre gemeinsame Grundlage haben müssen in einem Gemeinbewußtsein, das begriffen wird nur von einer ganz bestimmten metaphysischen Grundlage aus, die uns eben Fichte gegeben hat.

Aber nicht nur in der Welt der Theorie können wir es beobachten, daß sich das Bewußtsein der Zeit an die Objekte verloren hat; die gleiche »Ent-Ichung« begegnet uns im praktischen Leben. Ich denke dabei natürlich an den das moderne Wirtschaftsleben beherrschenden Kapitalismus. Es ist bekannt, wie verschieden diese Wirtschaftsform sowohl von wirtschafts- und sozialpolitischen wie von ethischen Standpunkten aus beurteilt wird, wie ihn also etwa der Sozialismus wirtschaftspolitisch bekämpft und zu überwinden strebt und wie er als der wirtschaftsgeschichtliche Ausdruck einer besonderen, nämlich der protestantischen Ethik, bei einem Denker wie Max Weber in diesem Zusammenhang seine Begründung und Rechtfertigung findet, während derselbe Zusammenhang für einen anderen Denker zu seiner sittlichen Verurteilung und Verwerfung führt [2]). Zu diesem Gegensatz der Auffassungen ist hier nicht Stellung zu nehmen; aber um so entschiedener ist zu betonen, daß der Kapitalismus als Wirtschaftsform, er beruhe auf richtiger oder falscher ethischer Grundeinstellung, das eigentliche Leiden unserer Zeit ist, das eben darin besteht, daß sich das Subjekt an seine Wirtschaftsobjekte verliert; daß sie und ihr Inbegriff, das Unternehmen, sich, aus welcher Ethik immer, über das Subjekt erhöht haben und selbst zum Subjekt, zum Selbst- und Endzweck geworden sind, in dem das, was Subjekt sein sollte, auf- und zu-

---

1) M. Scheler, Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle, S. 118 ff.; vgl. dazu auch Volkelt, das ästhet. Bewußtsein (1920), S. 116 ff.; Th. Lipps, Das Wissen von fremden Ichen, psych. Unters. I, S. 690 ff.

2) Vgl. hieher Max Scheler, Das Ressentiment im Aufbau des Moralen, Abh. und Aufs. I (1915), vor allem S. 209 ff.; auch seine Aufsätze über den »Bourgeois«, den »Bourgeois und die religiösen Mächte« und »Die Zukunft des Kapitalismus«, ebenda II, S. 293 ff., 335 ff. und ebenso sein Buch über den Formalismus in der Ethik passim.

grunde geht [1]). Es leuchtet ein, daß der angebliche Antipode dieser Wirtschaftsform, der Sozialismus, nicht zur Hebung dieser Krankheit der Zeit berufen sein kann, da er nur die Steigerung und höchste Entfaltung der Idee des Kapitalismus ist, da die Sozialwirtschaft mit dem durch sie bedingten Staatskapitalismus, wenn sie überhaupt möglich wäre, nur die Entwicklung, die mit der Entstehung des Privatkapitalismus begonnen hat, vollenden würde: er würde erst recht die Subjekte herabdrücken zu bloßen Objekten, zu Mitteln für die Zwecke einer selbst seelenlosen und seelenmordenden Wirtschaft. Aber es leuchtet wohl ebenso ein, daß die ganze, den Kapitalismus in dieser wie in jener Form bedingende Ethik im striktesten Gegensatz steht zu dem Grundgedanken der Ethik Fichtes, die, weit davon entfernt, den Menschen zum Objekt seiner Wirtschaft zu machen, ihn vielmehr aus der Umklammerung seines Unternehmens zu reißen vermag, indem sie ihn lehrt, nicht etwa in den Tag hineinzuleben und gleich den Lilien auf dem Felde unserm Herrgott zu vertrauen, aber sich nicht von seinem Unternehmen verschlingen zu lassen, es vielmehr zu betrachten, so groß es auch sei, als schlechthinniges Objekt, als bloßes Materiale der Pflichterfüllung.

Hier mag nun endlich auf die Frage eingegangen werden, mit welchem Rechte die verschiedenen politischen Parteien der Gegenwart Fichte für sich in Anspruch nehmen — eine Frage, die ich nur mit wenigen kurzen Sätzen behandeln will, weil sie mir nicht das zentrale Problem meiner Ausführungen zu sein scheint. Ich kann hier darauf zurückverweisen, was ich zu Beginn meiner Ausführungen gesagt habe: daß es nicht angeht, einzelne Stücke aus Fichtes Gesamtwerk herauszureißen und als kanonische Grundlage für irgendeine politische Einstellung zu benutzen. Vielmehr gilt es, Fichte in seiner Totalität zu befragen und sich dabei klar zu sein, daß Fichte in den zwanzig Jahren seines Schaffens, etwa von 1794—1814, natürlich eine Entwicklung durchgemacht hat, so daß er also historisch verstanden werden muß, um überhaupt verstanden zu werden [2]). Fichte ist zweifellos in hohem Maße von Rousseau beeinflußt gewesen; aber er hat sich doch niemals als Objekt dieses Einflusses

1) Vgl. Walter Rathenau, »Kritik der Zeit« (Ges. Schriften I) und »Von kommenden Dingen« (Ges. Schriften II) und dazu den Aufsatz von Siegfried Marck »Rathenau als Denker« im Logos, Bd. XI (1922) S. 149 ff.

2) Dies wird zu wenig beachtet von Leibholz, Fichte und der demokratische Gedanke. Vgl. damit etwa M. Wundt, Fichte und Klopstock, Beitr. z. Philos. d. d. Idealismus II (1921) S. 40 ff. und Medicus, Ztschr. f. Völkerrecht, XI, S. 141 ff.

betrachtet, sondern im Gegenteil: »Keiner hat so trotzig seine eigene Persönlichkeit zum Maßstab Rousseaus gemacht, wie Johann Gottlieb Fichte« [1]). Sicherlich ist es auch weniger die Persönlichkeit Rousseaus gewesen, als vielmehr das Unpersönliche der ganzen Aufklärungszeit, was seine ursprüngliche Auffassung von Staat und Recht bedingt hat. Dieser Einfluß aber zeigt sich freilich darin, daß auch er den Staat auf den contract social zurückführt und damit zunächst eine rein individualistische Staatsauffassung vertritt; auch seine politischen Schriften über die Zurückforderung der Denkfreiheit und seine Verteidigung der Revolution entstammen diesem Geist und noch das Naturrecht von 1796 und das System der Sittenlehre von 1798 läßt seine Fortwirkung erkennen. Vor allem ist ihm auf keiner Stufe seiner Entwicklung der Staat ein natürlich gewordenes Gebilde und vor allem kennt er den innigen Zusammenhang von Staat und Nation noch nicht; daher ist ihm der Staat über die Grenzen des Volkstums hinaus schlechthin erweiterungsfähig und führt die Entwicklung vom Einzelstaat durch die Erziehung der Völker zur Völkerrepublik zum Weltstaat und zum ewigen Weltfrieden. Das alles aber sind Ideen, die ebenso die Aufklärungszeit charakterisieren, wie sie die Gegenwart erfüllen. Damit ist zugleich gegeben, daß der Staat gar nicht etwas notwendiges ist, vielmehr etwas Zufälliges bleibt, das überwunden werden kann und muß; Fichte konstruiert eine Entwicklung, in der dem Staate die Aufgabe zufällt, seine Bürger zur Freiheit, zur reinen Vernunft und damit zur schematischen, individualitätslosen Gleichheit zu erziehen und dadurch, weil eben alle schließlich doch nur Vernunft sein werden, sich selbst überflüssig zu machen. So wird noch in der Staatslehre von 1813 das Christentum als das Evangelium der Freiheit und Gleichheit gefeiert und von der Zukunft erwartet, es werde allmählich die Zwangsregierung von selbst einschlafen, weil sie durchaus nichts mehr zu tun finde [2]). Das alles sind Ideen, die aus der Aufklärung stammen und die er nur sehr unvollkommen überwunden hat. Aber darf man ihn deshalb schon einen Demokraten und Republikaner nennen? Zwar daß der Staat auf den Schultern seiner Bürger ruht, die Träger seiner Souveränität sind, diese Auffassung, die die heutige Demokratie als für sie wesentlich behauptet, hat Fichte wohl bis zuletzt festgehalten; es fragt sich nur, was daraus zu folgern ist. Liest man freilich den Satz, daß schließlich einmal der Zwangsstaat an seiner eigenen, durch die Zeit

1) 2) Vgl. Fester, Rousseau, S. 112. Vgl. vor allem auch S. 122, 126 ff.

2) Werke VI, S. 624.

herbeigeführten Nichtigkeit ruhig absterben werde und der letzte Erbe der Subjektivität, falls ein solcher vorhanden, werde eintreten müssen in die Allgemeinheit, sich auf die Volksschule begeben und sehen, was diese aus ihm zu machen vermag — so sieht dies so aus, als ob von der Abdankung des Fürsten und der Einführung der Republik als dem idealen Ziele der Entwicklung die Rede wäre. Aber in Wirklichkeit ist darin nur der Gedanke ausgesprochen, daß die Gesellschaft das Bleibende, der Staat das Vergängliche ist und daß er sich durch die Erziehung seiner Bürger schließlich selbst entbehrlich machen muß. Das aber ist nicht ein politisches, sondern ein geschichtsphilosophisches Problem; es ist keineswegs die Meinung, daß im empirischen Staat der letzte Erbe der Souveränität von seinem Throne steigen solle, um ein Bruder unter Brüdern zu sein, sondern dieser letzte Staatsfunktionär begreift mit der Ueberflüssigkeit des Staates überhaupt seine eigene und steigt deshalb zu seinen Bürgern herab. Es ist gerade Fichtes nicht geringes Verdienst, daß er zuerst bewußt zwischen Rechtsphilosophie und Politik unterschieden hat; daß er die Frage, was Rechtens ist, d. h. was der Idee des Staates und des Rechtes entspreche, von der andern getrennt hat »wieviel daran unter den gegebenen Bedingungen ausführbar sei [1]). Und in diesem Sinne erklärt Fichte schon in seinem Naturrecht von 1796: »welches für einen bestimmten Staat die bessere Regierungsverfassung sei (Monarchie oder Republik, Aristokratie oder Demokratie) ist keine Frage der Rechtslehre, sondern der Politik [2])«. Ausdrücklich bezeichnet er auch die Monarchie als eine rechtmäßige Regierungsform [3]), d. h. eine, die aus der Idee des Staates zu begründen ist, und ebenso lehnt er umgekehrt in bezug auf die Frage der Exekutive im Sinne der Lehre von der Gewaltenteilung die Demokratie ab, indem er seine Uebereinstimmung mit Kant in der Ansicht betont, daß das Volk die Regierungsgewalt nicht selbst ausüben solle, sondern übertragen müsse, daß sonach die Demokratie in der eigentlichen Bedeutung des Wortes eine »völlig rechtswidrige Verfassung« sei [4]). In seinen geschichtsphilosophischen Ausführungen über die Staatsformen der alten und neuen Zeit wird denn auch der Monarchie ihr geschichtliches Recht zuerkannt, wird sie als eine bestimmten geschichtlichen Verhältnissen entsprechende Einrichtung begriffen, wird die Monarchie der römischen Cäsaren auf das Recht des Genies zurückgeführt und als das vernünftige End-

1) Vgl. die Grundlage des Naturrechts (W. II) S. 290 und den »Geschl. Handelsstaat« (III), S. 427 ff.

2) Werke II, S. 167. 3) Ebenda S. 291. 4) Ebenda S. 17.

ziel der alten Geschichte betrachtet [1]). Und wenn das für die neuere Geschichte nicht gilt, so hängt das damit zusammen, daß die alte Geschichte abgeschlossen und als unter einem endlichen Prinzip stehend betrachtet werden kann, während die neue Geschichte es nicht ist und in die grenzenlose Zukunft weist. So ist es möglich, hier von einem idealen Endzustand zu träumen, in dem es weder eine Monarchie, noch die Herrschaft des Volkes gibt, weil eben der Staat sich selbst aufgehoben hat. Man mag sich selbst daraus ein Urteil bilden, ob Fichte, der spätere Fichte, als Demokrat und Republikaner bezeichnet werden kann. Jedenfalls wissen wir heute, wo wir das Original seiner Rechtslehre von 1812 besitzen [2]), daß sich im Lauf der Zeit auch seine Begeisterung für die Revolution in ihr Gegenteil verkehrt hat und daß er in der Unabhängigkeit des Monarchen und der Dynastie und der Kraft seiner Regierung einen Vorteil vor anderen Regierungsformen gesehen hat [3]). Und wenn er, wie früher gesagt wurde, stets daran festgehalten hat, daß die Staatsbürger in ihrer Gesamtheit die Teilhaber und Träger der Souveränität des Staates sind; also gerade das, was die heutige Demokratie als ihr eigentliches Prinzip betrachtet, so gilt ihm eben das als das Wesen des contrat social, den jeder Staat zur Voraussetzung hat [4]), ohne Rücksicht auf seine besondere Form und wird die unmittelbare Volksregierung ausdrücklich abgelehnt [5]). Auch von dem Gedanken des Völkerbundes ist er in der späteren Zeit zurückgekommen und den Weltfrieden hat er nicht mehr, wie in seinen jungen Jahren und wie vor ihm Kant, als ein durch die Politik zu erreichendes Ziel, sondern als den idealen Endpunkt der Geschichte, der als solcher in unendlicher Ferne liegt, betrachtet [6]); und schließlich liegt der Nachdruck seiner Erwägung ja niemals darauf, seinen Idealstaat in die Wirklichkeit zu überführen; sondern sein Interesse ist darauf gerichtet, in den Staaten der geschichtlichen Wirklichkeit diese seine Idee vom Staate zu erkennen. Von den Staatsformen selbst und dem Wert der Verfassungen hat er überhaupt nur eine geringe Meinung gehabt; als wirkliche Bürgschaft, daß in einem Staat Recht und Freiheit herrschen, gilt ihm nicht die Verfassung mit irgendwelchen Kautelen, die nur seinen Spott herausfordern, sondern nur

1) Werke VI, S. 542 ff., 562 ff., 624.
2) Herausgeg. v. Hans Schulz 1920.
3) Ebenda S. 150.
4) Vgl. die Grundlage des Naturrechts (W. II) S. 208 ff.
5) Ebenda S. 161 f.
6) Vgl. die Rechtslehre von 1812, S. 4, 167, 165 ff.

die Erziehung der Bürger zur Freiheit, zur Gerechtigkeit und zum Staatsbewußtsein.

Nicht viel anders liegen die Dinge bezüglich des Fichteschen Staatssozialismus [1]). Gewiß ist Fichtes Schrift vom geschlossenen Handelsstaat das erste Buch eines deutschen Philosophen gewesen, das sich mit der sozialen Frage beschäftigt und ihre Lösung aus der Idee des Staates und des Rechtes versucht. Und natürlich versucht er dies mit den ihm verfügbaren Mitteln, mit dem Staatsvertrag und den Menschenrechten der Aufklärung und der Revolution, so wie er sie selbst verstanden hatte. Aber natürlich wird auch daraus sofort etwas durchaus Eigenartiges und Neues. Er erkennt als Urrecht des Individuums nur die Freiheit des Leibes, d. h. des empirischen Ich, als des Organs zur Erfüllung der Aufgaben des Ich, und die Freiheit des Eigentums als seiner äußeren Wirkungssphäre; und schon daraus ist ersichtlich, daß diese beiden Rechte, die in Wahrheit nur eines sind, aus seinem Prinzip aller Wirklichkeit deduziert und insofern von den Menschen- und Bürgerrechten der französischen Revolution durchaus verschieden sind. Dasselbe gilt vom Staatsvertrag: Er wird auf das sich als Erscheinung des Absoluten wissende Individuum zurückgeführt, das die Individuen außer sich anerkennen und mit ihnen in Wechselbeziehungen treten muß, um sich selbst als Person zu bejahen. Das kommt in den drei Seiten dieses contrat social zum Ausdruck, dem Staatsbürgervertrag, der den einzelnen zum Mitträger der Staatssouveränität macht und der nur in hypothetischem Sinne Unterwerfungsvertrag ist, insofern nämlich der Bürger nur restlos seine Pflicht gegenüber dem Staat und den andern zu tun braucht, um bloß als Staatsbürger, nicht als Untertan in Betracht zu kommen [2]), (man sieht, wie hier die Rechte, die Freiheit aus der Pflichterfüllung abgeleitet werden), dem Eigentumsvertrag, in dem jeder einzelne das Eigentum des anderen anerkennt und unter Einsetzung seines eigenen Eigentums garantiert, um selbst dafür die Anerkennung seines Eigentums zu erlangen, wobei aber Eigentum nichts ist als die Sphäre der persönlichen Pflichterfüllung, und endlich den ergänzenden Schutzvertrag, durch den jeder zum Schutze von Freiheit und Eigentum des andern mitzuwirken verspricht. Natürlich ist dieser Fichtesche contrat social, ebenso wie der Rousseaus und der andern Aufklärer, durchaus individualistisch gedacht, wie es auch gar nicht anders sein kann;

1) Vgl. dazu die Abhandlung Rickerts im Logos, Bd. XI, S. 149 ff., die bei Niederschrift dieser Abhandlung noch nicht erschienen war.

2) W. II, S. 154 ff., 208 ff.

aber doch ist Fichte auch hier nicht in der Aufklärung steckengeblieben und auch nicht in den Auffassungen der ersten französischen Sozialisten, sondern hat damit etwas ganz Neues zustande gebracht. Der Inhalt dieses Staatsvertrages stammt eben nicht aus dem atomistischen Individualismus der Aufklärung, sondern aus der Lehre Fichtes vom Ich; und das Ergebnis ist, wie wir noch sehen werden, auch nicht der kollektive Individualismus der Aufklärung, den wir noch bei Kant finden, sondern ein Staatswesen von ganz anderer Begründung und innigerer Einheit [1]). Aus diesem Urrecht der Persönlichkeit nun folgert aber Fichte, und das ist der Ausgangspunkt für seinen Staatssozialismus, daß der einzelne ein Recht gegen den Staat auf Arbeit hat; dieses Recht auf Arbeit, nicht auf Besitz, ist der eigentliche Kern des Eigentumsvertrags, denn Eigentum ist ihm nicht ein Recht am Objekt, sowie ein Recht gegen die andern auf das Objekt, d. h. nicht etwa schlechthin auf den Genuß des Objektes, sondern auf seine Verwertung im Dienste der Idee seiner Persönlichkeit, also als Material eben für seine Pflichterfüllung [2]). Nur um der letzteren willen besteht ein Recht auf Dasein; nur deshalb müssen alle allen versprechen, daß ihre Arbeit wirklich das Mittel an diesem Zwecke sein soll, und ist es ein Grundgedanke Fichtes und ein Prinzip dieses sozialen Staates, daß jeder von seiner Arbeit muß leben können. Mit der Grundidee der ganzen Fichteschen Philosophie steht es auch im Einklang, wenn dieses Recht auf Arbeit nicht nur den Zweck hat, dem Menschen des Lebens unmittelbare Notdurft zu verschaffen, weil es nicht der Sinn dieses Lebens ist, »zu essen und zu trinken, nur um wieder zu essen und zu trinken«, bis dieses animalische Dasein zu Ende ist, sondern ihm, dem Streben des unsterblichen Geistes in ihm entsprechend, Höheres gewähren soll. Auch der Arbeiter hat nach Fichte ein Recht auf Genuß und auf Freude am Dasein, die auch für den strengen

---

1) Ich bemerke dazu, daß ich das Wort Individualismus nicht im Gegensatz zu Sozialismus gebrauche, was ich ablehnen muß, weil m. E. der Sozialismus ebenso wie der Liberalismus und der Anarchismus individualistische Staatstheorien sind. — Vgl. meinen Aufsatz »Recht und Macht als Grundlagen der Staatswirksamkeit«, Beitr. zur Philos. d. d. Idealismus, Beiheft 8, 1921, S. 29, N. 68. Vielmehr handelt es sich für mich beim Individualismus um den Gegensatz zum Transpersonalismus, als der Lehre von der Eigenpersönlichkeit und dem Eigenwert des Staates. Im ersteren Sinne gebraucht das Wort dagegen Rickert in seinem Logosaufsatz »Die philos. Grundlagen von Fichtes Sozialismus«, vor allem S. 162 ff., 164 ff. —

2) Vgl. W. II, S. 118 ff., 195 ff., 214 ff., 685 ff., III, 429 ff., 451 f., 470 ff. und dazu Rickert a. a. O., S. 157 ff.

Fichte ihren Sinn und ihre Vernünftigkeit haben, wenn wir sie nur recht verstehen, und so soll der Mensch »nicht wie ein Lasttier arbeiten, das unter seiner Bürde in den Schlaf sinkt«, vielmehr »angstlos, mit Lust und mit Freudigkeit arbeiten und Zeit übrig behalten, seinen Geist und seine Augen zum Himmel zu erheben, zu dessen Anblick er gebildet ist«[1]). Deshalb darf die Verteilung der Güter, die Abgrenzung des Eigentums und die Regelung der Arbeitsverhältnisse nicht der freien Willkür überlassen werden, wie es die Theorie der (damaligen) Physiokraten und der heutigen Bourgeoisie verlangt, sondern hat der Staat einzugreifen; er soll nicht bloß Rechtsstaat im Sinne der liberalen Theorie sein, der dem Einzelnen irgendeinen beliebigen Haufen Geld zu bewachen hätte, nicht bloß das Eigentum beschützen, das mit Recht oder mit Unrecht erworben ist, sondern der Staat verteilt bei Fichte das Eigentum, d. h. er gewährt es überhaupt, und hat das zu tun aus der Idee der Persönlichkeit und der Gemeinschaft heraus, die beide unter der leitenden Idee des Fichteschen Ich stehen. Nur deshalb ist auch die Produktion bei Fichte »sozialisiert« und dem Staat dazu das Handelsmonopol mit dem Auslande gegeben; denn durch Handel soll sich keiner seiner Staatsbürger auf Kosten der Gesellschaft bereichern. Infolgedessen gibt es auch kein Eigentum am Grund und Boden in unserem Sinne; das Eigentum bedeutet ja überhaupt nur ein Recht auf Arbeit mit den Objekten dieser Erde und das Grundeigentum daher nur das Recht den Boden zu bearbeiten, um sich und die Gemeinschaft zu ernähren; der Boden selbst muß daher dem Staate gehören, der den Bürgern ihre Arbeit zuzuweisen und den vollen Ertrag ihrer Arbeit zu garantieren hat. Dabei denkt Fichte aber keineswegs an eine schematische Gleichheit im Staate; er unterscheidet sehr wohl zwischen dem einfachen Arbeiter und Landmann und dem geistigen Arbeiter und Künstler, denen der Staat ihre besonderen Lebens- und Schaffensbedingungen ebenso zu gewähren hat wie den ersteren ihre einfacheren Notwendigkeiten. Das alles aber ist getragen von dem Gedanken der Gemeinschaft: Der Staat ist die Gemeinschaft der Staatsbürger; er kennt nur Staatsbürger und keine Individuen. —

Fichtes Gedanken, die ich in aller Kürze hier skizziert habe, werden von den Sozialisten der Gegenwart gerne zitiert und sind vor allem auch von Lasalle verwertet worden, der ja eine eigene Abhandlung über Fichte geschrieben hat. Der Fichtesche Staats-

1) W. III, S. 452 ff., dazu Marianne Weber, S. 49 und Rickert a. a. O., S. 174 ff.

sozialismus unterscheidet sich aber in allen wesentlichen Stücken sehr erheblich von dem heutigen Sozialismus, d. h. vom Marxismus. Vor allem weiß Fichte noch nichts vom Klassenstaat und Klassenkampf, von einem Gegensatz des Proletariats und der gebildeten und vermögenden Klassen; er kennt nur den Staat als die Gemeinschaft der Staatsbürger, und den Fortschritt zur Freiheit erwartet er sich nicht sowohl von der Revolution und von dem Kampf der einen Klasse gegen die anderen, als vielmehr von der Bildung, von der Erziehung aller Staatsbürger zur schlechthinnigen Vernunft. In der Tat ist auch der Geist des Marxismus himmelweit verschieden von dem Fichteschen Geiste. Der Marxismus ist geboren aus einer Vermählung des französischen Positivismus mit der formalen Methode Hegelschen Denkens, dem einzigen, was Marx von Hegel wirklich aufgenommen hat. Der Positivismus aber ist nur die Fortsetzung der Aufklärung, der platten Verstandesmäßigkeit, die dem französischen ingenium so sehr entspricht, die wesentlich diesseitig und empirisch gerichtet ist, die analytisch verfährt und nur das einzelne, sinnlich Gegebene und Zusammensetzungen von solchen Einzelheiten kennt. Daher ist der Marxistische Sozialismus, wie übrigens alle sozialistischen Theorien, die überhaupt politisch wirksam gewesen sind, ganz individualistisch geblieben, so daß Marx nur den kollektivistischen Staat kennt, der sich aus einzelnen, schlechthin jedes für sich seienden Individuen zusammensetzt, deren Vernünftigkeit, Urrecht und Menschenwürde auf solche Weise nicht begreiflich sind, weil sie eben aus dem metaphysischen Urgrunde der Persönlichkeit herausgerissen, entwurzelt sind: Hier ist der einzelne daher wirklich zum lebendigen Atom geworden, der wert ist, in den großen Haufen geworfen zu werden und all seine Eigenart und Würde zu verlieren. Und damit ist auch die sittliche Grundlage dieses sozialistischen Staates und der Sinn der Rechte in ihm ein völlig anderer als bei Fichte: Aus dem Fichteschen Recht auf Arbeit, das seine Grundlage in der sittlichen Persönlichkeit des Staatsbürgers hat, dessen Recht im Grunde ein Recht auf seine Pflicht ist, ist bei Marx im Grunde ein Recht auf möglichst wenig Arbeit geworden und möglichst großen Lebensgenuß, das sich im ungehemmten Ausleben des Geschlechtstriebes, im Zigarettenrauchen und Kinobesuch, kurz in der Befriedigung der sinnlichen Triebe und in der Zerstreuung zu betätigen sucht und auf ein niedriges hedonistisches Ideal der Lebensführung zurückweist. Dagegen der Fichtesche Sozialismus ist geboren aus seinem ethischen Rigorismus, und das Recht auf Freude und Genuß bedeutet ganz natürlich etwas

anderes: es ist ein Recht, die Augen zum Himmel zu erheben, ein Recht der Sammlung und Besinnung, ein Recht auf edlere Gestaltung des Lebens, ein Recht auf Muße, damit sich der Staatsbürger, der Arbeiter in ihr des Sinnes seines Daseins und seiner Aufgabe bewußt werde. Damit kann ich zu dem zurückkehren, was ich vorhin als das wesentliche Merkmal unseres Zeitalters bezeichnet habe: es hat die kopernikanische Wendung zurückgedreht; die Welt hat nicht mehr im Subjekt ihre Objektivität, sondern umgekehrt, das Subjekt hat sich in die Objekte verloren und ist selbst Objekt geworden. Besinnen wir uns aber, daß für Fichte diese Welt der Objekte nichts bedeutet, als daß sie Mittel für die transzendentalen Zwecke des Subjektes zu sein hat, Mittel für seine Betätigung als Ich, Mittel für seine Pflichterfüllung, und daß das Bewußtsein der Pflicht es gerade ist, was in der empirischen Welt das Subjekt eben als Subjekt erscheinen läßt, als die Erscheinung des Absoluten, daß alle Rechte, auch das Urrecht des Menschen, der Staatsvertrag und die ganze Rechtsordnung, das Recht auf Arbeit nur aus diesem Gedanken ihren Sinn erhalten, so können wir ermessen, welche ungeheure Kluft sich auftut zwischen diesem idealen Sozialismus und dem politischen Sozialismus unserer Tage.

Es ist damit bereits die Erörterung eines Punktes vorbereitet worden, auf den ich schon vorhin hingewiesen habe, nämlich daß sich auch in der Konstruktion des Staates bei Fichte etwas durchaus Neues anbahnt [1]). Sein Ausgangspunkt ist der Staatsvertrag der Aufklärung und damit der Individualismus, wie denn die Aufklärung überhaupt nicht anders als individualistisch zu denken vermocht hat, auch wo sie überpersönliche Gebilde zu erfassen hatte. Aber sein Ziel ist ein Staat, der ganz und gar nicht mehr individualistisch gedacht ist: der Staat nicht mehr bloß als Gesellschaft, in der der einzelne nur nach seinen eigenen individuellen Interessen frägt und das Ganze nur will, wenn und weil es diesen Interessen gerecht wird und das Ganze seine objektive Begründung auch nur in dem finden kann, was es für die in ihm vereinigten Individuen leistet, sondern als Gemeinschaft, als organische Einheit, in der das Ganze und seine Glieder in der Funktion wechselseitiger Bedingtheit stehen und das Ganze seinen von den Einzelnen und ihrem Werte und ihren Interessen unabhängigen eigenen Wert und sein von ihnen unabhängiges Eigenrecht hat. Es mag seltsam und verwunderlich erscheinen, wie bei Fichte der Staat auf den Staats-

1) Fichte ist sich des Neuen in seiner Staatsauffassung, wie überhaupt in den meisten seiner Lehren, sehr wohl bewußt gewesen: W. II, S. 207 ff.

vertrag zurückgeführt wird und doch eine überindividuelle Bedeutung und Rechtfertigung erhält; aber doch löst sich dieses Rätsel, verschwindet dieser scheinbare Widerspruch eben wieder aus der Grundidee der Fichteschen Metaphysik heraus. Das Ich, das mit anderen Ichen bei Fichte den Staatsvertrag schließt, trägt im Grunde schon den Gedanken der Gemeinschaft in sich, und muß gerade deshalb den Staatsvertrag schließen, weil es auf die Gemeinschaft hin angelegt ist und aus ihr überhaupt erst seinen Sinn als Ich erhält. So tritt der Staat zu den einzelnen doch schon bei Fichte zuerst in eine nicht bloß akzidentielle, sondern in eine substantielle Beziehung, wenn hier auch ein Widerspruch mit seiner Lehre von der Zufälligkeit des Staates vorzuliegen scheint; das eigene sittliche Wesen des Menschen verlangt danach, in Gemeinschaft und daher vor allem im Staate zu leben; es erhält seinen Inhalt, seinen Sinn, seine Vernünftigkeit überhaupt erst in der Gemeinschaft und durch sie, weshalb denn Fichte den Staatsbürger in Gegensatz stellt zu dem »isolierten« Menschen, der der Aufklärungszeit in ihren Robinsonaden so interessant war, und dem ersteren den Vorzug vor dem letzteren gibt, weil in der Gemeinschaft allein die »höchsten Bedürfnisse« des Menschen befriedigt werden. Und so wird also bei ihm der Staat und die Rechtsgemeinschaft der Menschen nicht wie bei Grotius und anderen zurückgeführt auf einen geheimnisvollen Naturtrieb, den »appetitus socialis«, der gar nicht verständlich zu machen ist, sondern einfach vorauszusetzen wäre, sondern es ist das eigenste, vernünftige und notwendige Wesen der Menschen, in Gemeinschaft und im Staate zu leben, und so ist das Ergebnis, daß bei Fichte der Individualismus, der seinen historischen Ausgangspunkt bildet, überwunden ist durch den bei ihm zuerst auftauchenden Gedanken des Transpersonalismus [1]).

Es ist wenig, was, wenn wir die Dinge genau betrachten, von den Anschauungen der Aufklärungszeit bei dem späteren Fichte noch geblieben ist. Freilich: zum Abschluß ist die Entwicklung bei ihm selbst nicht mehr gekommen; er hat sich nicht zu trennen vermocht von einem Gedanken, nämlich, daß der Staat im Grunde etwas Zufälliges ist, was zum Dasein des Menschen und der menschlichen Gesellschaft hinzutritt und was auch wieder aus diesem Dasein verschwinden kann [2]). Die Konsequenzen aus seiner organischen und

1) Wenn auch zugegeben werden muß — vgl. Gierke, Althusius, S. 119 — daß Fichte das Wesen des Transpersonalismus noch nicht rein erfaßt hat.

2) Wenn auch ein sehr wesentlicher Gegensatz zu der Auffassung der Aufklärungszeit darin liegt, daß dieses Verschwinden als die Folge der Entwicklung des Menschen zu einem höheren Dasein gedacht ist.

überindividualistischen Staatsauffassung liegen in einer anderen Richtung, in der, die später Hegel und Julius Stahl eingeschlagen haben, die den organischen Staat als die notwendige, gar nicht entbehrliche Form der Gemeinschaft eines Volkes erfaßt haben, der als substantielles Wesen der Gemeinschaft nicht vergänglich und nicht überwindlich ist und daher auch nicht durch die Bildung seiner Bürger zur Vernünftigkeit überflüssig gemacht werden kann. Das ist ja der Sinn der Lehre Hegels vom Staate als der Wirklichkeit der Vernunft. Immerhin, daß Fichte auf dem Wege war, den jene dann wirklich zu Ende gegangen sind, das lassen uns die Vorlesungen ersehen, die er 1805 über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters und die Reden an die deutsche Nation, die er 1807 gehalten hat. Auf sie des näheren einzugehen, muß ich mir heute versagen, zumal ich mich über sie an anderer Stelle geäußert habe [1]). Gelingt es ihm in den ersteren, so aufklärerisch sie auch noch in manchen Beziehungen gehalten sind, doch die Folgerungen aus seiner idealistischen Metaphysik für die Geschichte zu ziehen und dadurch eine wirkliche idealistische Geschichtsphilosophie zu begründen, so stehen auch die letzteren im innigsten Zusammenhang mit seiner metaphysischen Grundanschauung und müssen sie aus ihr heraus verstanden werden. Sie haben keineswegs den Zweck gehabt, die akademische Jugend zum Widerstand gegen den Erbfeind, das deutsche Volk zur befreienden Tat gegen ihn aufzurufen; auch ihr wesentlicher Inhalt ist nicht sowohl politisch, als philosophisch und ihre Ziele liegen nicht in der nahen Gegenwart sondern in der Zukunft. Und so können sie gerade zum Abschluß unserer Betrachtung führen. Es gilt Fichte, den Deutschen den Begriff ihres nationalen Wesens zu geben, ihnen ihre schlechthinnige Einzigartigkeit und Menschlichkeit, ihre geschichtliche Besonderheit und Aufgabe vorzuhalten, in ihnen das Selbstbewußtsein der Nation und den Willen zur Nation zu erwecken und von ihrer inneren Wiedergeburt im Geiste dereinst die äußere Befreiung zu erhoffen. Es ist ja nach Fichte nicht das Glück und das Unglück der Schlachten gewesen, dem Preußen und mit ihm die deutsche Nation ihren Zusammenbruch zuzuschreiben hatte, sondern der Geist des Zeitalters, das er als das der vollendeten Sündhaftigkeit bezeichnete, in dem der Einzelne den lebendigen Zusammenhang mit dem Ganzen verloren hat, indem er sich nicht mehr als lebendiges Glied des ganzen weiß, sondern den Staat als eine Einrichtung ausschließlich im Interesse der Einzelnen betrachtet, die in diesem sich »für sich« Stellen eben ihren Sündenfall begangen haben, in dem

1) Fichte und die Nation, Logos X, S. 275 ff.

sie, das Recht der Persönlichkeit übertreibend, zugleich den Sinn ihres eigenen I c h verloren haben. Das ist die denkbar gründlichste Absage an den Geist der Aufklärung und die Abrechnung mit ihm und insofern sind die Reden an die deutsche Nation es gewesen, die in der Tat ein neues Zeitalter eingeleitet haben. Hier wird dann auch die mechanistische Staatsauffassung, die gleichfalls aus der Aufklärung stammt und den Staat als eine »überaus künstliche Maschine« betrachtet, in der das eine Rad das andere antreibt und schließlich nur die Frage bleibt, was das erste aller Räder überhaupt in Tätigkeit versetzt, abgelehnt — wie später nochmals in der Rechtslehre von 1812 — und durch die Auffassung des Staates als Organismus, als lebendige Einheit ersetzt, in dem es eines solchen Antriebs von außen her nicht bedarf, weil dieser Staat aus der lebendigen Wirklichkeit der Nation und aus ihrem eigenen Lebensprinzip heraus selbst lebt, wirkt und schafft. So ist denn auch die Nation selbst nicht ein Verein jetzt lebender Menschen, sondern ein Organismus, der seine Wurzeln in die Tiefe der Vergangenheit senkt und seine Zweige in die blaue Luft der Zukunft ausbreitet, das Ganze aller vergangenen, lebenden und kommenden Geschlechter, und deshalb werden von Fichte alle guten Geister der Vergangenheit beschworen, um die Geister des lebendigen Volkes zu wecken und das große Werk nationaler Wiedergeburt und Selbstbefreiung durchzuführen. Das alles im einzelnen auszuführen, kann natürlich nicht versucht werden. Zwar ist auch in diesen Reden an die deutsche Nation noch nicht jeder Gedanke bis zum letzten Ende gedacht; auch sie sind in gewissem Sinne ein Anfang. Aber in anderem Sinne bilden sie doch den Höhepunkt und den Abschluß seines gigantischen Gedankenbaues und können s i e vor allem uns zur Beantwortung der Frage dienen, was Fichte uns in der Gegenwart bedeuten kann. Wirken diese Reden doch auf den der sie heute mit Sammlung und Besinnung liest, als wären sie heute und für die Deutschen der Gegenwart geschrieben. Wieder ergeht aus seinem Munde an uns der Ruf zur Sammlung, nicht im äußerlichen Sinne, sondern zur inneren Sammlung, zur Sammlung der Geister und zur Besinnung. In einer Zeit, die wiederum nur das empirische Ich in seinem Für-sich-sein und die Welt der Objekte in ihrem eigenen Rechte kennt, da muß es in der Tat gelten, daß das I c h sich auf sich selbst besinne, d. h. daß es nach dem frage, was ihm seinen S i n n gibt, und von hier aus sein Verhältnis zu Welt und Staat zu revidieren und sich über die Schlagworte der Gedankenlosigkeit zu erheben. Wieder ertönt der Ruf nach Freiheit und Gleichheit. Von Fichte können wir erfahren,

welchen Sinn dieser Ruf haben muß: daß Freiheit nur bedeuten kann die Freiheit zur vernünftigen Betätigung, d. h. innerhalb des sozialen Wirkungskreises der Gemeinschaft zur Pflichterfüllung und daß auch die Gleichheit nur eine Gleichheit dieser Aufgabe für alle bedeuten kann und nur in der gewissenhaften Erfüllung dieser Aufgabe und als ihre Kehrseite das Urrecht des Menschen begründet sein kann.

Es ist kein Napoleon, der uns heute unterjocht und in viel härtere und demütigendere Fesseln geschlagen hat als unser Bezwinger vor 117 Jahren. Unserm bürgerlichen Zeitalter entsprechend ist es ein Demokrat und Advokat; kein Herrscher, der aus titanischer Selbstüberhebung an den Gütern der Menschheit frevelt, sondern ein Vertreter des Gleichheitsprogramms, des Selbstbestimmungsrechts der Völker, des Völkerbundes und des Weltfriedens, der uns mit eben den Ideen knechtet, zu denen wir uns in einem Augenblick der Verirrung, ohne an sie zu glauben, bekannt haben, um Frieden und Freiheit zu erkaufen. Auch gegenüber diesen Ideen, die auf dem Boden der westeuropäischen Aufklärung erwachsen sind, gilt es, daß wir uns auf uns selbst besinnen und uns fragen, was davon unserm nationalen Wesen entspricht. Aber das ist nur das eine, was uns Fichte in unserer Zeit der nationalen Not geben kann: die Besinnung auf uns selbst und auf unsere Würde als Nation. Das Ende liegt darüber hinaus im allgemein Menschlichen und im Metaphysischen.

Wie oft mußten wir schon die Phrase hören, ein Volk von 70 Millionen könne nicht untergehen. Ich will hier davon schweigen, daß die Tatsachen heute schon diese Hoffnung Lügen strafen, daß von diesen Millionen gesunder Deutscher heute schon hunderttausende und nicht die schlechtesten jämmerlich hungern und vor dem Hungertode stehen. Aber das muß gesagt werden, daß solche Reden nur der Ausdruck der Feigheit und der Unwahrhaftigkeit sind, die ihre Wurzel eben in dem Geiste der Sündhaftigkeit haben, dem Deutschland auch diesmal wieder zum Opfer gefallen ist; der nicht sehen will, wie die andern verkommen, solange man selbst noch leben zu können glaubt. Dieser Geist hat unsere Niederlage verschuldet. Denn was der Feind im Felde nicht vermochte, das haben seine Ideen vermocht. Nicht seine Heere und Geschütze, wohl aber seine Ideen von Freiheit, Gleichheit, Selbstbestimmung und Parlamentarismus, die über den Rhein marschiert sind, wohin seine Truppen im Kriege nie gekommen wären, haben die Widerstandskraft der deutschen Nation gebrochen, weil sie sich ihrer selbst nicht mehr bewußt gewesen ist. Dasselbe gilt von jener anderen Hoffnung,

wir würden, wenn wir unsere Rolle als Machtstaat endgültig ausgespielt haben sollten, doch wieder das Volk der Dichter und Denker werden, das wir schon einmal gewesen sind, in jener Zeit, aus der Fichte erwachsen ist, und wenn nicht materiell, so doch geistig die Völker beherrschen können. Auch das ist, wie uns Fichte lehrt, nur der Geist der feigen und lügenhaften Selbstbeschwichtigung der Gewissen. Jene stolzeste Epoche der deutschen Geistesgeschichte ist gerade heraufbeschworen worden aus dem erwachenden Selbstbewußtsein der Nation, und Fichte läßt uns keinen Zweifel darüber, daß mit dem Sterben des Willens der Nation zur Freiheit auch der Geist der Nation sterben muß, weil jener Wille und dieser Geist nur eins sind. In der Tat ist aber jene Hoffnung auf die Unsterblichkeit der bloßen Zahl nicht bloß Feigheit und Selbstbetrug, sondern sie stammt aus eben dem Geist, der unsere Krankheit ist und der überwunden werden muß. Es ist die tote Masse, die vielleicht in der Naturwissenschaft etwas, in der Geschichte aber nichts bedeutet. Napoleon hatte für sich die großen Zahlen und dazu noch seinen Genius — was Fichte ihm gegenüberzustellen hatte, das war nichts als der sittliche Wille und das Bewußtsein, daß diesem Willen der Primat über alles Dingliche, über die ganze Welt der Objekte zukomme und diese nichts weiter bedeuten können als das Material der Pflichterfüllung. Wir haben uns an die Welt der Objekte verloren und haben uns selbst verloren. Fichte kann uns den Weg zeigen, der uns zur Selbstbesinnung führt: Wir müssen uns widerfinden, müssen uns bewußt werden, daß wir I c h sind und W i r sind nur durch das Absolute, das in uns lebt und in dem wir leben müssen, daß wir keine Aufgabe und kein Recht haben als unsere Pflicht zu wissen und zu tun und daß die ganze, schöne Welt um uns nicht zum Genuß unserer Sinne, sondern zur Erfüllung unserer Pflicht gegeben ist — und wenn wir uns in diesem Geiste Fichtes selbst geistig wieder erneuert haben, dann werden wir — vielleicht — noch eine Zukunft haben.

Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare.

Eine Problemstellung.

Von

Heinrich Rickert (Heidelberg).

I.

Die Bedeutung des Methodenbewußtseins

Man hat gesagt, daß wir im Zeitalter der Methodologie leben, und in der Tat nehmen Betrachtungen über die Methode in der Wissenschaft heute viel Raum ein. Zugleich erregt dieser Umstand bei manchen Gelehrten Unbehagen. Das Nachdenken darüber, wie die Forschung zu verfahren habe, erscheint ihnen unfruchtbar. Daß und was erkannt werde, sei die Hauptsache. Oft wird an den Satz aus Lotzes Metaphysik erinnert: Das beständige Wetzen der Messer ist langweilig.

Dagegen läßt sich in dieser Form nicht viel einwenden. Nur sollte man den Zusammenhang nicht vergessen, in dem Lotzes Worte stehen. Sie richten sich gegen die Erkenntnistheorie, mit der man die Messer wetzt, »wenn man nichts zu schneiden vor hat«. Die leeren Methodologien, die dabei herauskommen, wird jeder tadeln. Will man dagegen etwas schneiden, so muß man auch dafür sorgen, daß die Messer scharf genug sind, und dann brauchen methodologische Erörterungen weder langweilig noch Anzeichen von Unfruchtbarkeit zu sein. In der Geschichte der Wissenschaften können wir feststellen, daß gerade in Zeiten des größten Aufschwungs und der wichtigsten Fortschritte Untersuchungen über den Weg der Forschung im Vordergrund des Interesses standen. Das läßt sich leicht verstehen. Wo man davon überzeugt ist, neuen Stoff gefunden zu haben, den es zu erkennen gilt, liegt es nahe, nach Klarheit auch über die neuen Mittel zu suchen, die man braucht, um sich des Stoffes

in einer seiner Eigenart angemessenen Weise wissenschaftlich zu bemächtigen.

In der Rennaissancezeit z. B., als die moderne Naturwissenschaft entstand, schrieben nicht nur die Philosophen, sondern auch Einzelforscher, wie Galilei oder Kepler, Traktate von der Methode. Ein »neues Organon« sollte geschaffen werden, weil das im Mittelalter herrschende des Aristoteles für die Erkenntnis des jetzt entdeckten Kosmos nicht mehr genügte. So original wie die Natur erschien, die man schaute, so original wollte man das Werkzeug schmieden, um sie wissenschaftlich festzuhalten. Deshalb ging mit der sachlichen Untersuchung die Besinnung auf ihren Weg Hand in Hand. Nicht anders steht es in unseren Tagen mit der Soziologie. Seit dem Erwachen des »sozialen Gewissens« ist die Aufmerksamkeit auf eine Fülle bisher übersehenen gesellschaftlichen Lebens gelenkt. Ihm gegenüber gibt man sich nicht damit zufrieden, es in alter Weise »nur« geschichtlich darzustellen. Die Soziologie strebt eine neue, tiefer dringende Art der Erkenntnis an, und deshalb spielen in ihr Erörterungen über die Methode eine Rolle. Max Weber hat, um auch dafür ein Beispiel zu nennen, dieser Wissenschaft in Arbeiten, die einen fast unwahrscheinlichen Reichtum an sachlichem Material bewältigen, ganz neues Land erschlossen, und es ist kein Zufall, daß die »Abhandlungen zur Wissenschaftslehre«, in denen dieser Forscher seine Methode zu rechtfertigen sucht, einen starken Band füllen. Wiederholt hebt er ausdrücklich hervor, welche Anregungen er für seine Sache rein logischen Theorien verdankt.

So wenig also bestritten werden soll, daß methodologische Bemühungen bisweilen zum Ausspinnen von allerlei Möglichkeiten führen, die unfruchtbar bleiben, so wenig darf man andererseits verkennen, daß gerade solche Wissenschaften, die neue Gebiete fruchtbar anbauen wollen, Klarheit auch über den Weg ihres Forschens brauchen. Ohne Methode gibt es überhaupt keine Wissenschaft. Der theoretisch am höchsten stehende Mensch wird deshalb nicht allein nach einer Theorie seiner Gegenstände, sondern zugleich nach einer Theorie des Verfahrens streben, durch das er seine Gegenstände erkennt. Damit aber steht er mitten in wegweisenden oder methodologischen Untersuchungen.

Schon aus diesem Grunde sollte man nicht darüber klagen, daß auch die Philosophie viel von ihrer Methode spricht. Den Philosophen, die immer von neuem nach dem Begriff des Welt*ganzen* suchen und daher nicht in der Lage sind, eine bereits anderswo erprobte Methode auf bisher nicht bearbeitete Welt*teile* einfach

zu übertragen, muß noch mehr als den Einzelforschern ein klares Methodenbewußtsein wichtig sein.

Dazu kommt heute noch etwas Besonderes. Viele glauben, die philosophische Forschung unserer Zeit werde ihrer Aufgabe nicht gerecht. Man wirft ihr vor, sie verliere sich in Gespinsten von abstrakten Begriffen und vergesse darüber das konkrete Leben. Zugunsten starrer Distinktionen und Definitionen, welche die Einheit der Welt zerreißen, vernachlässige sie den ungebrochenen und unaufhaltsam vorwärtsrauschenden Fluß des wirklichen Geschehens. Mit ihrem diskursiven Denken gehe sie um die Dinge nur herum, ohne in sie einzudringen. Vor allem fehle ihr die unmittelbare Anschauung. Daher bleibe sie bei Vermittlungen und Konstruktionen stehen und wisse nichts vom primär und ursprünglich Gegebenen. So grabe sie sich selbst die Quellen ab, die sie brauche, um fruchtbar zu sein. Neuer Stoff werde nicht erdacht, sondern stets unmittelbar erlebt. An die Stelle der Konstruktion habe die Intuition zu treten. In solchen und ähnlichen Wendungen finden weitverbreitete Ansichten ihren Ausdruck. Der Intuitionismus gilt vielen als die Philosophie der Zukunft.

Kann er ohne Methodenbewußtsein auskommen? Seine Vertreter glauben wohl, Erörterungen über die logische Struktur des intuitiven Verfahrens ablehnen zu dürfen, und wir wollen nicht fragen, ob ihre Ausführungen nicht selber mehr methodologischer als sachlicher Art sind. Man mag zugeben, daß viel Positives über die Methode bei ihnen nicht zu finden ist. Sie suchen, hie und da gewiß mit viel Scharfsinn, die bisher üblichen Weisen der Begriffsbildung als unzulänglich darzutun und beschränken sich im übrigen darauf, einen neuen Inhalt zu verlangen, der nicht in Konstruktionen und Begriffen, sondern in unmittelbaren Gegebenheiten, in gedankenfreier Anschauung oder unverfälschter Intuition zu finden sein soll. Das Unmittelbare, erklären sie, könne nicht anders als unmittelbar erkannt werden. Methode bedeute soviel wie Vermittlung und sei daher vom Uebel.

Je deutlicher dieser methodologisch negative Zug hervortritt, desto mehr muß sich dem Besonnenen die Frage aufdrängen, ob es dabei sein Bewenden haben kann. Genügt es in der Wissenschaft, daß man neuen Stoff lediglich schaut? Ist das unmittelbare Leben im Material der Forschung schon eine Lebenslehre? Läßt aus der Intuition allein sich ein Intuitionismus als Philosophie machen? Damit kommen wir erst zur wissenschaftlichen »Lebensfrage« der neuesten Bestrebungen und damit sind wir vor

ein methodologisches Problem gestellt. Man muß von einem starken »Glauben« an die Intuition beseelt sein, um jede Methodenlehre für überflüssig zu halten. Die Philosophen, die nur schauen wollten, wußten nicht immer auch zu sagen, worauf es beim Schauen ankommt, d. h. was man intuitiv zu erfassen habe. Jener hat etwas ganz anderes »erschaut« als dieser, und das ist gewiß kein Zufall. Wir alle »schauen« in jeder wachen Minute unseres Daseins. Wir haben fortwährend »Erlebnisse« und erfassen sie »intuitiv«. Das können wir gar nicht verhindern. Sie drängen sich an uns heran. Niemand aber vermag alles ohne Absicht Geschaute in seine intuitive Philosophie aufzunehmen. Er muß eine Auswahl treffen, die das Wesentliche vom Unwesentlichen scheidet, und solange es dafür an einem Prinzip fehlt, wird jeder das Wesen der Welt in dem finden, was aus der Fülle seiner ungewollten Erlebnisse ihm am meisten am Herzen liegt. So erschaut der Eine höchst nüchtern Sinnesempfindungen des Auges oder Ohres, der Zweite fühlt sich in allerlei ästhetische Phänomene ein, der Dritte sieht unmittelbar Ideen nach platonischem Muster, und ein Vierter erlebt intuitiv den lieben Gott. Mit dem reinen Intuitionismus scheint der reinen Willkür Tür und Tor geöffnet. Das mag dem Bedürfnis nach einem Ausleben individueller Wünsche und Neigungen sehr willkommen sein, aber daß damit auch der Wissenschaft gedient ist, steht nicht ebenso fest.

Man braucht darum nicht zu bezweifeln, daß viele Denker eine Fülle von wissenschaftlichem Material übersehen, welches für sie zu erschauen wäre, falls sie die Augen öffnen und den Blick darauf richten wollten, und vielleicht könnte es auch der Philosophie sehr förderlich sein, wenn sie das täten. Ferner wird gewiß jeder wollen, daß die Philosophen sich möglichst vieler »genialer« Intuitionen erfreuen. Mit der Konstatierung solcher Wünsche und Möglichkeiten ist jedoch noch nichts geleistet, und spinnt man sie ohne ein leitendes Prinzip nach allen Richtungen weiter aus, so kommt man dadurch gerade zu jener Art von Methodologie, die zu völliger Unfruchtbarkeit verurteilt ist. Genialität läßt sich durch die Mahnung, daß wir schauen sollen, nicht anerziehen. Mit Recht spottet man darüber, daß viele unter denen, die heute am meisten von Intuitionismus reden, nie in ihrem Leben eine wissenschaftlich brauchbare Intuition gehabt haben. Die Forschung kann sich auf ein passives Hinnehmen von anschaulichem Material nicht beschränken. Je umfassender sie sich ihre Aufgabe stellt, desto mehr muß sie wissen, wohin die Aufmerksamkeit zu lenken ist. Der Kampf gegen die begriffliche Konstruktion zugunsten der Intuition beruht auf einem

Mißverständnis der Ziele alles Erkennens. Man braucht ebenso Begriffe, um neue Anschauungen zu finden, wie man Anschauungen braucht, um im begrifflichen Denken vorwärts zu kommen. Gewiß führt der Rationalismus, der nur mit dem Denken arbeiten will, ins Leere, aber der Intuitionismus allein bringt die Philosophie ebenfalls nicht weiter. Alle solche Schlagworte isolieren und verabsolutieren verschiedene Momente, die in der Wissenschaft erst dann fruchtbar werden, wenn man sie in Beziehung zueinander setzt, um sie sich gegenseitig *ergänzen* zu lassen. Klarheit aber über diese Verhältnisse ist ohne Methodenbewußtsein nicht zu erreichen. Auch der Umstand, daß wir in ihm nur die conditio sine qua non und nicht die positive Triebkraft des Philosophierens haben, hebt seine Bedeutung nicht auf.

II.

Das Problem des Unmittelbaren.

Doch das alles sind im Grunde Selbstverständlichkeiten und Trivialitäten. Nur weil sie leider heute nicht selten vergessen werden, war an sie zu erinnern. Wir gehen im übrigen nicht darauf aus, die Notwendigkeit einer über das bloße Leben im anschaulichen Material hinausführenden Begriffsbildung *allgemein* weiter zu erörtern, denn auch das wäre unfruchtbar. Wir wenden uns vielmehr der Bedeutung zu, die das *intuitive* Moment für die Philosophie besitzt. Wir möchten, wie der Intuitionismus, der unmittelbaren *Anschauung* gerecht werden, um sie in ihrem ganzen *Umfang* für die Wissenschaft fruchtbar zu gestalten. Zu diesem Zweck machen wir mit dem Prinzip des Intuitionismus Ernst und stellen die Frage, *was* denn in Wahrheit unmittelbar gegeben ist, und was daher von der Philosophie berücksichtigt werden muß, damit ihr Begriff von der Welt nicht leer und arm bleibt. Dringt der Intuitionismus unserer Tage, der nicht allein unter diesem Namen geht, wirklich bis zum *Unmittelbaren* vor, und vor allem: gestaltet sich seine Anschauung so *universal*, wie man es verlangen darf, wenn sie mit Recht den Anspruch erheben soll, Grundlage einer Wissenschaft vom Universum zu sein? Hält die Philosophie der »unmittelbaren Gegebenheiten« nicht vielmehr vieles für unmittelbar, was sich als sehr vermittelt erweist, und wird von ihr andererseits nicht manches Unmittelbare übersehen, weil eine an allerlei Vermittlungen gebundene Tradition es zurückdrängt oder völlig verdeckt?

Sollte sich zeigen, daß wir in der Tat in Gefahr sind, den Umfang des unmittelbar Erlebten zu unterschätzen, und daß wir weit mehr intuitiv erfassen oder erschauen können, als den meisten Intuitionisten infolge ihrer einseitigen Konstruktionen zum Bewußtsein kommt, so muß sich freilich zugleich um so deutlicher ergeben, daß es mit dem bloßen Schauen in der Philosophie nicht getan ist. Wir werden dann noch mehr als bisher Sorgfalt auf die Ausbildung unserer B e g r i f f e zu verwenden haben, um sie zu brauchbaren Werkzeugen zu machen, die geeignet sind, das Wesentliche in der Fülle des unmittelbar gegebenen Weltstoffes wissenschaftlich zu beherrschen. Je tiefer uns die Ueberzeugung durchdringt, daß die Philosophie ein Material zu berücksichtigen hat, dessen Anschauung bisher nicht beachtet wurde, desto stärker muß sich auch das Bedürfnis regen, unsere Gedanken und Konstruktionen so auszugestalten, wie die Fülle der Intuitionen es fordert. Doch dieser Gedanke soll zurücktreten. Gerade die »idealistische« Philosophie, die sich auf eine Theorie der Werte stützt, hat ein Interesse daran, zu zeigen, daß ihre Probleme nicht aus Konstruktionen, sondern aus Erlebnissen oder Intuitionen entspringen, welche die Welt uns unmittelbar aufdrängt. Davon soll vor allem die Rede sein.

Also: was ist unmittelbar gegeben, und wie weit erstreckt sich das Intuitive? Gehen wir nicht oft viel zu rasch über unsere elementaren Anschauungen hinweg? Die Beantwortung dieser Fragen wird am sichersten über Recht und Unrecht des Intuitionismus entscheiden und zeigen, was von der Behauptung der Intuitionisten zu halten ist, die Philosophie vergesse über ihren Konstruktionen das Leben und habe sich deshalb intuitionistisch zu gestalten.

Erkennen wir das Unmittelbare in seiner großen Bedeutung rückhaltslos an! Wir müssen es, denn es ist gewiß berechtigt, wenn man sagt, das Denken der Welt solle mit dem »Anfang« anfangen, und dieser dürfe, um in Wahrheit das Erste und Ursprüngliche darzustellen, nicht etwas Abgeleitetes und Vermitteltes sein. Ebenso bleibt unbezweifelt: unmittelbar ist nicht der Begriff, sondern die Anschauung, nicht der abstrakte Gedanke, sondern das konkrete Erlebnis, nicht die Konstruktion, sondern das Intuitive. Die Forderung nach Unmittelbarkeit taucht denn auch nicht etwa erst in unserer Zeit auf. Schon manche Denker früherer Jahrhunderte haben von der Philosophie Voraussetzungslosigkeit ihres Anfangs verlangt und deshalb das Unbezweifelbare an die Spitze gestellt.

Aber was heißt das, man solle eine W i s s e n s c h a f t mit dem Unmittelbaren beginnen. Ist es selbstverständlich, wie man

das macht? Eine einfache Ueberlegung zeigt die Schwierigkeit. Gewiß ist es möglich, daß man die Tätigkeit des Philosophierens mit dem Schauen des Unmittelbaren anfängt. Kann auch am Anfang eines philosophischen Werkes dasselbe Unmittelbare stehen, das man schaut? Seine Darstellung müssen wir doch mit einem Satz beginnen, und der bedarf des Begriffes, um andern, ja uns selber theoretisch verständlich zu sein. Wir verbinden mit den Worten Bedeutungen, und zwar mit jedem Wort nur eine Bedeutung, falls damit wissenschaftlich etwas gesagt sein soll. Wenn aber bei den Ausdrücken, die wir wählen, jeder etwas Bestimmtes zu denken hat, dann scheint es fraglich, ob irgend ein Werk der Philosophie mit dem Unmittelbaren auch nur anfangen kann. Begriffsbestimmung ist Begrenzung. Jede Determination bedeutet zugleich eine Negation, denn sie hebt eine Seite der Sache mit Ausschluß der übrigen hervor und macht daher die Betrachtung von vornherein »einseitig«. Sie führt mit anderen Worten irgendeine Vermittlung mit sich und hindert uns daran, das Unmittelbare in seiner Unmittelbarkeit in die Wissenschaft aufzunehmen. Schon beim ersten Schritt der Darstellung muß an die Stelle der Intuition eine Konstruktion treten.

Damit erweist sich das Unmittelbare, soweit es in die Philosophie einzugehen hat, sogleich als ein Problem. Gewiß können wir es erleben oder anschauen. Können wir auch sagen, was es ist? Das Wort »unmittelbar« mag bei seiner Bezeichnung unbedenklich sein, aber doch allein deswegen, weil es positiv noch gar nichts sagt, sondern rein negativ die Vermittlung abweist. In jeder positiven Wortbedeutung steckt schon Vermittlung. Mit einer verständlichen und eindeutigen Sprache kommen wir an das Unmittelbare niemals unmittelbar heran. Unmittelbare und zugleich übertragbare Erkenntnis des Unmittelbaren gibt es deshalb nicht. Dieser schlichte Gedanke macht den reinen Intuitionismus als Philosophie undurchführbar.

Trotzdem hebt er die Bedeutung der Tendenz, zum Unmittelbaren vorzudringen, nicht auf. Er verwandelt nur das Erfassen des Unmittelbaren durch die Wissenschaft in ein Problem, genauer in ein Ideal, das wir zwar vollständig nie erreichen, dem wir uns aber trotzdem annähern können. Der Versuch, das zu tun, ist zumal dann nicht sinnlos, wenn sich die Richtung bestimmen läßt, die man dabei einzuschlagen hat. Der Intuitionismus bleibt im Recht, sobald er sich darauf beschränkt, zu sagen, die Philosophie solle dem Unmittelbaren in verständlichen Sätzen mit eindeutigen

Begriffen so nahe zu kommen suchen wie möglich, und sie habe daher die Worte so zu wählen, daß ihre Bedeutungen ein Minimum an Vermittlung enthalten. Nur muß, wenn man hoffen will, einen solchen Weg mit Erfolg zu beschreiten, zunächst die Sphäre des Minimums genau bestimmt werden, in der sich die Begriffe vom Unmittelbaren bewegen sollen, und schon dabei entstehen Schwierigkeiten von eigentümlicher Art.

Statt sie allgemein zu erörtern, zeigen wir sie an einem Beispiel auf und setzen im Anschluß daran das Problem des Unmittelbaren in noch helleres Licht. Vielfach knüpfen die Bestrebungen, welche die Bedeutung der Anschauung gegenüber dem Begriff hervorheben, an den Gedanken an, daß wir, wenigstens zunächst, das zu erforschen haben, was uns unmittelbar als Erscheinung gegeben ist. Die Grundlage der Philosophie hätte demnach eine »Phänomenologie« zu sein [1]). Kommen wir mit dem Begriff der Erscheinung über den negativen Begriff des Unmittelbaren hinaus zu etwas Positivem, so daß dabei trotzdem das Positive noch unmittelbar bleibt?

Der Begriff des Phänomens ist alt und historisch belastet.

---

1) Die folgenden Bemerkungen beziehen sich nicht allein auf Lehren von Husserl, ja auf sie nicht einmal in erster Linie. Insbesondere zu Husserls Gesamtwerk Stellung zu nehmen, liegt mir im Rahmen dieser Abhandlung fern. Die großen Verdienste dieses Forschers um die Logik stehen für jeden Sachverständigen fest. Aber die Logik ist nur ein Teil der Philosophie, und über das Wesen der Phänomenologie, soweit sie eine tragfähige Grundlegung der Philosophie überhaupt zu sein beansprucht, scheint mir ein Urteil heute noch nicht möglich. Wie z. B. die Probleme der Kultur auf diesem Boden auch nur in Angriff genommen werden sollen, bleibt nach dem, was Husserl bisher publiziert hat, völlig dunkel. Alle Kultur ist geschichtlich bedingt, und die stets auf »eidetisch« Allgemeines gerichtete »Wesensschau« sieht daher an etwas sehr »wesentlichem« aller Kultur notwendig vorbei. Geschichtliche Kulturvorgänge lassen sich nicht in derselben Weise »erschauen« wie mathematische Gegenstände. Doch das steht hier nicht in Frage. Ich habe, wie gesagt, weniger Husserl selbst als eine allgemeine Gedankenbewegung im Auge, die im Anschluß an Husserls Terminologie Wert auf die anschauliche Erfassung des unmittelbar Gegebenen legt und dadurch nächste Verwandtschaft mit den weit verbreiteten intuitionistischen Tendenzen unserer Tage zeigt. Hierauf dürfte auch vor allem die Anziehungskraft beruhen, welche die Phänomenologie heute ausübt. Ist sie in Wahrheit geeignet, das Bedürfnis nach unmittelbarer Anschauung zu befriedigen? Besonders dort, wo der durch Brentano vermittelte scholastische Begriff der »Intention« eine Rolle spielt, scheint der Begriff des Unmittelbaren noch wenig geklärt und der Gedankengang der meisten Phänomenologen mit traditionellen metaphysischen Dogmen durchsetzt zu sein, die es ihren Anhängern geradezu unmöglich machen, das vor Augen stehende unbefangen zu sehen. Davon allein ist im folgenden die Rede.

Schon deshalb wird er den Kenner der Geschichte der Philosophie zur Vorsicht veranlassen. Die Gefahr liegt nahe, daß wir bei seiner Verwendung Theorien mitschleppen, die uns gerade über das täuschen, was unmittelbar ist. Auch geraten wir in eine verhängnisvolle Vieldeutigkeit der Sprache, wenn wir von »Erscheinungen« reden. Man braucht nur an Goethes »Urphänomen«, an Hegels »Phänomenologie« und an die »phänomenologische Einstellung« unserer Tage zu denken. Sogleich sieht man sich vor die Frage gestellt, was das Gemeinsame an allen diesen »Erscheinungen« sei.

Doch auch abgesehen von geschichtlichen Erinnerungen beschwert bereits der Ausdruck »Phänomen«, wenn wir ihn nur seinem Wortsinne nach nehmen, das Unmittelbare sogar in doppelter Hinsicht. Er führt nämlich in zwei Komplexe von Voraussetzungen hinein, die mit ihren Vermittlungen die Ursprünglichkeit des Anfangs im hohen Maße bedrohen. Mit dem Wort Erscheinung weisen wir einmal auf etwas hin, das darin erscheint, ohne selbst Erscheinung zu sein, und wir setzen damit ferner etwas voraus, dem die Erscheinung erscheint, und das ebenfalls nicht in demselben Sinne Erscheinung sein kann. Das Phänomen steht mit andern Worten im Gegensatz zum noumenalen »Wesen«, das sich hinter ihm verbirgt, und falls man von dieser metaphysischen Bedeutung absieht, bleibt die Beziehung auf ein Ich oder Subjekt, das man dann allein zur Erscheinung rechnen kann, wenn man dafür ein neues Subjekt, dem es erscheint, voraussetzen will, d. h. schließlich eine unabsehbare Reihe annimmt, von der niemand behaupten wird, daß sie zum unmittelbar Gegebenen gehört [1]).

Kurz, Erscheinung ist dem Wortsinn nach erstens Erscheinung von etwas und zweitens Erscheinung für etwas (wobei eventuell die beiden nicht erscheinenden Unbekannten zusammenfallen), und damit wird jede »phänomenologisch« orientierte Philosophie des Unmittelbaren in metaphysische oder in subjektivistische Theorien verstrickt, bei deren Ausbildung sie in Gefahr gerät, das Unmittelbare völlig aus den Augen zu verlieren. Es bedarf zum mindesten erst einer Vermittlung, um die Begriffe der Erscheinung und der Phänomenologie so zu bestimmen, daß sie für eine Philosophie des Unmittelbaren brauchbar werden.

Bei dem Versuch, dies zu tun, mag man nun sagen, es sei nicht schwer, die Beziehung der Phänomene auf ein dahinter liegendes

---

1) Auf die Gründe, die wir haben, das Wort »Erscheinung« in der Philosophie mit Vorsicht zu gebrauchen, findet sich ein Hinweis schon in der ersten Auflage meiner Schrift über den Gegenstand der Erkenntnis (1892).

metaphysisches Wesen ganz auszuschalten. Ja man kann darin gerade den Sinn der Phänomenologie finden, daß sie sich auf das unmittelbar Erscheinende beschränkt und von dem, was in den Erscheinungen erscheint, also sie als Erscheinungen von etwas anderem, bloß Intendiertem charakterisiert, völlig absieht. Soll jedoch unter dieser Voraussetzung das Wort Erscheinung nicht völlig bedeutungslos werden, braucht man dann nicht um so mehr ein Subjekt, dem entweder das Erscheinende erscheint, oder das durch die Erscheinungen hindurch das darin erscheinende Unbekannte intendiert? Wie aber will man ein solches Ich in dieselbe »phänomenologische« Sphäre bringen wie seine ihm erscheinenden Phänomene? Muß dabei nicht von vornherein das Gebiet des Unmittelbaren verlassen werden?

Man steht hier vor folgender Alternative: Entweder rückt das Subjekt an die erste Stelle der Unmittelbarkeit, so daß alle seine Erscheinungen, an deren Konstitution es irgendwie beteiligt ist, ihm gegenüber einen abgeleiteten oder vermittelten Charakter erhalten. Von einer Beschränkung auf die Unmittelbarkeit ist dann keine Rede mehr. Oder man geht von den Erscheinungen als dem Unmittelbaren aus, um ein Subjekt, dem sie erscheinen, zu ihnen *hinzuzudenken*, und dann ist ebenfalls die Sphäre der Unmittelbarkeit prinzipiell verlassen. Wollte man in dem zweiten Fall auch das Subjekt »Erscheinung« nennen, weil man es unmittelbar erlebt, so zöge man damit *innerhalb* der Erscheinungen eine Linie, die zwei Gebiete prinzipiell auseinander hält, und es wäre nicht einzusehen, wie beide dieselbe *Art* der Unmittelbarkeit behalten sollten. Deshalb bleibt es dabei: man muß in einer »Phänomenologie«, die diesen Namen verdient, entweder die Erscheinungen oder das Subjekt unmittelbar nennen und dementsprechend entweder die Phänomene oder das, wofür sie Phänomene sind, als vermittelt bezeichnen. Insofern führt schon der Begriff der Erscheinung, falls dies Wort seinen prägnanten Sinn behalten soll, ein Element in die Betrachtung ein, wodurch das Beharren beim Unmittelbaren des ungebrochenen Erlebens und seiner Anschauung von vornherein unmöglich gemacht wird.

Man glaube nicht, daß hiermit nur terminologische Schwierigkeiten aufgedeckt sind. Andere Bezeichnungen für das Unmittelbare weisen ebenfalls auf Begriffe hin, die sich dem Versuch, auch nur den Anfang der Philosophie auf das Unmittelbare zu beschränken, hindernd in den Weg stellen, weil sie den Gedanken mit Konstruktionen belasten, die zwar unentbehrlich sein mögen, aber nicht mehr

erlauben, die Intuition gegen jede Konstruktion auszuspielen. Statt »Erscheinungen« kann man mit Bergson auch »unmittelbare Gegebenheiten« sagen, und das klingt gewiß harmloser. Ja es klingt wie ein Pleonasmus, denn was soll das Unmittelbare anders sein als das unmittelbar Gegebene? Doch zeigt gerade diese Frage, daß der Begriff des Gegebenen uns entweder keinen Schritt weiter führt als der des Unmittelbaren, also rein negativ bleibt, oder daß er dieselbe Konstruktion voraussetzt wie der Begriff der Erscheinung. Das im prägnanten Sinne des Wortes »Gegebene« ist einem Ich gegeben, und es geht nicht an, das Subjekt in demselben Sinne unmittelbar gegeben zu nennen, wie das, was ihm unmittelbar gegeben ist. Bestimmen wir den Begriff des Gegebenen genau, so müssen wir fragen: wem gegeben? Damit aber kommen wir wieder zu der Spaltung in Subjekt und Objekt. Vielleicht ist sie unentbehrlich schon für den Anfang der Philosophie. Doch dann denken wir das Gegebene von vornherein als einen »Gegenstand« im strengen Sinne des Wortes, d. h. als etwas, das einem Ich entgegensteht, und wir haben damit in jedem Fall die ursprüngliche Einheit und Unmittelbarkeit der Intuition durch eine vermittelnde Konstruktion zerstört.

Ist das einmal geschehen, so kann man freilich leicht weiter gehen, von Akten des Bewußtseins reden, die sich auf Gegenstände richten, oder mit der Scholastik und der Schule Brentanos von Intentionen sprechen, die etwas anderes meinen, als sie selbst sind, und nun versuchen, eine Philosophie zu schaffen, die begreiflich macht, wie aus den unmittelbaren Gegebenheiten oder Phänomenen das aktive Bewußtsein die ganze Welt der Gegenstände aufbaut. Das mag auch zu den wertvollsten wissenschaftlichen Resultaten führen. Aber wird man dann noch glauben dürfen, man bewege sich damit in der Sphäre des Unmittelbaren? Das wäre eine arge Selbsttäuschung. Schon mit dem »Bewußtsein« darf ja nicht das empirische, individuelle Ich der Psychologie gemeint sein, das als »eigenes« Ich allenfalls noch unmittelbar gegeben zu nennen wäre, denn bei der Beschränkung darauf käme man zum Solipsismus. Man muß vielmehr außer dem gegebenen ein »reines« Ich nach dem Muster der transzendentalen Apperzeption oder der synthetischen Einheit des Bewußtseins voraussetzen, und damit hat man das Gebiet des Unmittelbaren zugunsten sehr abstrakter Gedanken völlig verlassen. Man ist im günstigsten Fall bei den Grundgedanken der Transzendentalphilosophie angelangt [1]).

1) Das »reine Ich« Husserls ist hier nicht gemeint. Das liegt von den Kon-

Wer in der Philosophie des deutschen Idealismus solche Begriffe deshalb für unzulässig erklärt, weil es Konstruktionen seien, und dabei zugleich von intentionalen Akten eines Bewußtseins redet, das sich auf Gegenstände richtet, der treibt eine Vogel-Strauß-Philosophie. Aus Furcht vor Konstruktionen steckt er den Kopf in den Sand der Intuitionen, um die ihm unentbehrlichen Konstruktionen nicht sehen zu müssen. Auf diese Weise kann man keine Klarheit darüber gewinnen, was in Wahrheit das Unmittelbare ist, sondern wird bei einem Gemisch von Unmittelbarem und Vermitteltem stehen bleiben und trotzdem glauben, in ihm das Unmittelbare zu besitzen. Eine Philosophie der unmittelbaren Gegebenheiten, welche der Bedeutung der Intuition gerecht wird, kann auf einem solchen Wege nicht entstehen. Ja, wir sehen uns nicht einmal bei dem Bestreben gefördert, die Sphäre eindeutig abzugrenzen, in der die Begriffe vom Unmittelbaren liegen sollen, und das ist der erste Schritt, den wir in einer Philosophie des Unmittelbaren zu tun haben.

Die Schilderung ließe sich leicht für die verschiedensten Richtungen des Intuitionismus weiter ausführen. Doch brauchen wir andere Bezeichnungen für das Unmittelbare nicht noch ausdrücklich daraufhin zu prüfen, was ihre Bedeutungen bereits an Vermittlungen und Konstruktionen enthalten. Es würde sich überall bald zeigen, daß man zur Subjekt-Objekt-Spaltung kommt, wenn man die Begriffe zu Ende denkt. Das Unmittelbare wird als Gegenstand einem Ich gegenüber gestellt, welches sich auf das von ihm intuitiv Erfaßte richtet, und mit dieser Konstruktion ist dann die Sphäre der Unmittelbarkeit im Prinzip verlassen. So hat der Intuitionismus unserer Tage mehr dazu beigetragen, das Problem des Unmittelbaren zu verdecken, als es zu klären. Er arbeitet mit u n b e m e r k t e n Vermittlungen. Weil auch die Phänomenologie damit belastet ist, wurde sie als Beispiel dafür herangezogen, wie vorsichtig man sein

struktionen der Transzendentalphilosophie weit ab, denn das gibt es in einer Mehrzahl, ja das soll so oft vorkommen, als Individuen existieren. Dies Ich bleibt jedoch nicht nur jeder A n s c h a u u n g entzogen, sondern man wird sich darunter auch erst dann etwas d e n k e n können, wenn man es im Sinne von Berkeley oder Leibniz metaphysisch versteht. Mit ihm scheint ein durch Kants Vernunftkritik längst als völlig problematisch erwiesener Begriff »dogmatisch« wieder in die Philosophie eingeführt zu sein, und das dürfte mit der Gebundenheit an die durch Brentano vermittelte Scholastik eng zusammenhängen. Mit unserm Gedankengang steht dies »reine Ich« nur insofern in Verbindung, als es zeigt, wie wenig die Phänomenologie in ihrer jetzigen Gestalt geeignet ist, das unmittelbar Gegebene »sehen« zu lehren.

muß, falls man auch nur im Anfang der Philosophie dem Unmittelbaren nahe bleiben will. Es sind nicht alle von konstruktiven Ketten frei, die ihrer phänomenologisch spotten. Der Begriff einer Erscheinung von etwas nicht Erscheinendem und für etwas nicht Erscheinendes kann nicht mehr der Begriff eines unmittelbar »Erscheinenden« sein und muß daher das Problem des unmittelbar Anschaulichen oder Intuitiven verschleiern. Deshalb vermeiden wir nicht allein das Wort Erscheinung als Bezeichnung für das Unmittelbare, sondern lehnen auch sachlich eine »phänomenologische« Einstellung als viel zu voraussetzungsvoll für den Beginn der Philosophie ab. Wie verwirrend zumal das Hineinziehen eines konstruierten Ich in die Darstellung des Unmittelbaren wirken kann, wird im einzelnen sich später noch zeigen. Hier kam es zunächst auf das allgemeine Prinzip an. Wir wollten das Problem des Unmittelbaren als Problem verstehen. Weil »Erscheinung« dem Wortsinn nach mehr als unmittelbar ist, eignet sich der Ausdruck schon terminologisch wenig dazu, dieses Problem zu formulieren.

III.

Gegenstand und Zustand.

Welchen Weg werden aber wir jetzt einschlagen, um unserem Ziele näher zu kommen? Der Gedanke, es sei möglich, dabei in irgendeinem Stadium von jeder Vermittlung abzusehen, scheidet nach den bisherigen Erörterungen aus. Auch die Wissenschaft vom Unmittelbaren braucht bereits am Anfang irgendeine Vermittlung, um die Sphäre der Unmittelbarkeit begrifflich abzugrenzen, und nur das ist zu verlangen, daß sie sich diese unentbehrliche Voraussetzung als Konstruktion zum ausdrücklichen Bewußtsein bringt, um dann konsequent darauf zu verzichten, mit dem Unmittelbaren allein zur Erkenntnis des Unmittelbaren vorzudringen. Sie kann sich lediglich die Aufgabe stellen, das Unmittelbare als ein »Moment« neben andern in der Erkenntnis des Unmittelbaren zu begreifen. Stets trifft sie das Unmittelbare, wenn sie es denkt, im Zusammenhang mit Vermitteltem an und muß versuchen, es aus diesem Zusammenhang durch Vermittlungen herauszulösen, indem sie es sowohl auf das Vermittelte bezieht als zugleich von ihm unterscheidet. Das aber ist im philosophischen Interesse nichts weniger als überflüssig. Dadurch allein dürfen wir hoffen, in die verworrenen Fragen des Intuitionismus Klarheit zu bringen.

Wir gehen dabei von dem aus, was wir als vermittelt bereits erkannt haben, um dann festzustellen, was in der Erkenntnis übrig bleibt, wenn wir von diesem Vermittelten absehen. Wir knüpfen also wieder an die Subjekt-Objekt-Spaltung an und stellen zunächst noch eine bisher nicht beachtete Voraussetzung, die in ihr enthalten ist, klar.

Das Moment an den Gegenständen der Erkenntnis, das sie zu *Gegen*ständen macht oder sie einem Subjekt gegenüberstellt, ist das ihnen allen gemeinsame und kann daher auch ihre allgemeine »Form« genannt werden, die sich von ihrem besonderen »Inhalt« unterscheidet. Selbstverständlich geschieht diese Trennung nur in Gedanken oder Begriffen. Die Scheidung von Form und Inhalt, auf die hier nicht näher eingegangen zu werden braucht, ist also ohne Zweifel eine Konstruktion, keine Intuition. Der Intuitionismus wird ihr daher mißtrauisch gegenüberstehen. Wollte er sie aber deshalb, weil sie eine Konstruktion ist, verwerfen, so käme er damit wieder zu der schon charakterisierten Vogel-Strauß-Philosophie und würde versuchen, etwas abzulehnen, was er selber nicht entbehren kann. Wo er nämlich von »Intuition« im allgemeinen spricht oder gar sagt, daß *jede* Erkenntnis sich auf Intuition stütze, bedeutet das Wort Intuition nicht den Inhalt des Intuitiven, denn der ist in jedem Falle ein anderer. Es kann lediglich die Form der Intuition gemeint sein als das, was in allen intuitiv erfaßten Inhalten *dasselbe* oder das ihnen Gemeinsame ist. Selbst der Intuitionist formuliert sein *Prinzip* nicht, ohne implicite die Form vom Inhalt der Intuition zu unterscheiden. So dürfen auch wir ohne Bedenken sagen, daß alles, was die Gegenstände der Erkenntnis zu Gegenständen überhaupt macht, zu ihrer *Form* gehört.

Zugleich ist unbezweifelbar, daß keine Erkenntnis mit der Form allein auskommt. Sie bedarf stets des Inhalts, und zwar handelt es sich dabei nicht nur um das, was »Inhalt« in diesem Satz bedeutet, nämlich um den Inhalt überhaupt, der ebenfalls noch einen formalen Charakter trägt, sondern um das, was wir den »Inhalt des Inhaltes« nennen können, oder um das, was im Gegensatz zu *allen* Formen diesen einen Gegenstand von allen anderen Gegenständen inhaltlich unterscheidet. Ein solches Moment allein ist imstande, die Erkenntnis zur Erkenntnis besonderer Gegenstände zu machen, wie alle Wissenschaften sie suchen, mit Ausnahme der Erkenntnistheorie, die sich ausdrücklich auf die Formen der Erkenntnis beschränkt.

Es leuchtet ein, warum dieser Inhalt des Inhalts für unsern Zusammenhang wesentlich wird. Man kann sagen, er müsse als

das Unmittelbare übrig bleiben, wenn man an den Gegenständen von allen Vermittlungen durch Formen absieht. Er läßt sich in seiner besonderen Inhaltlichkeit nicht diskursiv denken, sondern nur anschaulich oder intuitiv erfassen. Mit Rücksicht auf ihn wird daher die Anschauung oder Intuition für jede Erkenntnis in der Tat von entscheidender Wichtigkeit. Sagen wir, der reine Inhalt der Erkenntnis spotte in seiner Unmittelbarkeit der Bemächtigung durch Konstruktionen und könne nicht anders als intuitiv erlebt werden, so haben wir damit den Gedanken des Intuitionismus im besten Sinne des Wortes »aufgehoben«, d. h. ihn sowohl mit Rücksicht auf die intuitionistischen Uebertreibungen beseitigt als auch bewahrt, ja zugleich auf eine höhere Stufe der wissenschaftlichen Klarheit gehoben. Es gilt jetzt, die Gedanken zu entwickeln, welche das bewahrenswerte Moment des Intuitionismus in seiner vollen Tragweite erkennen lassen und für die Philosophie sicher stellen.

Aus naheliegenden Gründen wird dabei die Terminologie von Wichtigkeit. Wir vermeiden Ausdrücke, deren Bedeutung wie die des Wortes Erscheinung das Unmittelbare von vornherein in der Richtung *besonderer* Vermittlungen färben oder umbilden. Weil vor allem die Vermittlungen fernzuhalten sind, die im Begriff des Gegenstandes *für ein Ich* stecken, wählen wir einen Namen, der unzweideutig an den Unterschied von allem schon *Gegenständlichen* erinnert und insbesondere den Gedanken an ein Subjekt fern hält, das sich auf das Unmittelbare *richtet*. Dieses umbildende Ich ist auszuschalten, wo das Unmittelbare seinem reinen Inhalt nach in Frage steht. Deshalb sind auch Ausdrücke wie Erlebnis- oder Bewußtseinsinhalt nicht ganz geeignet, selbst wenn wir davon absehen, daß der eine schon als Modewort bedenklich erscheint und der andere einen psychologisierenden Subjektivismus nahelegt, der noch weiter vom Unmittelbaren wegführen würde als die Vergegenständlichung und Vermittlung durch Beziehung auf ein Subjekt überhaupt. Wir brauchen zwar die Bezeichnungen »Erleben« und »im Bewußtsein haben« nicht ganz zu vermeiden, aber als besondere *Termini* für das Unmittelbare in seiner Unmittelbarkeit verwenden wir sie nicht. Dafür paßt ein anderer Ausdruck besser.

Wir wollen das Unmittelbare im Unterschied vom *Gegenstand* den bloßen *Zustand* nennen und überall von einem rein zuständlichen Inhalt des Erlebens sprechen, wo es darauf ankommt, den Gedanken an die Vermittlung des Erlebten oder Erschauten

durch die Subjekt-Objekt-Spaltung nach Möglichkeit fernzuhalten. Damit weisen wir zugleich auf einen besonderen Teil der Philosophie hin. Während die Gegenstandstheorie zum ausdrücklichen Bewußtsein zu bringen hat, was an formalen Bestandteilen in der Erkenntnis steckt, sind von einer Zustandslehre die inhaltlichen Elemente zu kennzeichnen, die zusammen mit den Formen Gegenstände der Erkenntnis bilden, und auf denen es beruht, daß es nicht nur Gegenstände überhaupt, sondern diese besonderen Gegenstände gibt. Der Umstand, daß, wie die Trennung von Form und Inhalt, auch die Gegenüberstellung von Gegenstand und Zustand relativ ist, braucht hier nicht weiter erörtert zu werden. Es kommt allein auf eine eindeutige Bestimmung der Richtung an, in welcher das Denken des Intuitiven in seiner Unmittelbarkeit sich zu bewegen hat, und da genügt es, wenn wir sagen, die Einstellung auf das rein Zuständliche der Welt habe an den Platz der intuitiven oder phänomenologischen Einstellung zu treten. Die Aufgabe dabei ist, von all dem abzusehen, was mit gemeint wird, wenn Einzelwissenschaften von ihrem »Material« reden. Darin steckt nicht nur Anschauung oder Intuition des Unmittelbaren und auch nicht bloß zuständlicher Inhalt, sondern immer bereits gegenständliche Konstruktion. Handelt es sich doch dabei um »Dinge« mit »Eigenschaften«, um Vorgänge, die aufeinander »wirken«, um »Subjekte«, die sich auf Gegenstände »beziehen« usw. Das alles geht über den anschaulichen Inhalt weit hinaus und ist von mannigfachen Formen durchsetzt. Erst im Zuständlichen, wie wir es verstehen, haben wir das »Material« im strengen Sinne, die prote hyle oder den »Urstoff« der Welt, soweit die Wissenschaft davon reden kann. Aus ihm werden durch Hinzutritt von Vermittlungen alle Gegenstände der Erkenntnis, die es in der Welt für uns gibt.

Andererseits jedoch bezeichnet das Zuständliche nicht das Unmittelbare schlechthin, wie es lediglich geschaut oder erlebt wird. Dieser Begriff des Unmittelbaren wäre, wie wir wissen, theoretisch völlig negativ und würde uns in der Philosophie, die positive Begriffe braucht, keinen Schritt weiter führen. Mit ihm könnten wir eine Lehre vom Unmittelbaren nicht einmal beginnen. Der Terminus Zustand bedeutet vielmehr, wie jeder sogleich versteht, das »zustande« oder »zum Stehen« Gekommene und insofern bereits vom Denken Festgehaltene oder Vermittelte. Deshalb haben wir ihn gewählt. Man könnte nun freilich sagen, das zum Stehen Gekommene sei eine willkürliche Bestimmung des Unmittelbaren, die es geradezu verfälsche, denn es werde in seiner Unmittelbarkeit dadurch charak-

terisiert, daß in ihm »alles fließt« und »nichts besteht«. Wiederholt hat man von ihm als von einem Erlebnisstrom gesprochen. Doch abgesehen davon, daß auch solche Ausdrücke doch eine Vermittlung und Festlegung des Unmittelbaren bedeuten, ja Begriffe einführen, die konsequent weiter gedacht uns in »dialektische« Probleme verwickeln würden, müssen wir das Zuständliche schon deshalb als das zum Stehen Gekommene bestimmen, weil, ohne daß wir einen Inhalt als denselben Inhalt oder in der Form der Identität denken, wir überhaupt nichts von ihm aussagen und daher auch nicht versuchen können, ihn in einer Zustandslehre irgendwie zu kennzeichnen. Sogar der Gedanke des »Flusses« muß Identität erst voraussetzen, um sie dann »aufzuheben«. Wo man es anders meint, befindet man sich in einer Selbsttäuschung, und gerade sie haben wir zu vermeiden. Welchen Begriff man auch an die Spitze der Philosophie stellen mag, stets wird es der Begriff eines identischen Was sein.

Das bloß Zuständliche ist also schon etwas Vermitteltes und hat allein als solches in der Philosophie des Unmittelbaren einen Platz. Aber die Art der Vermittlung, die nichts anderes als eine Formung oder Festlegung durch die Identität bedeutet, ist in diesem Zusammenhang deswegen unschädlich, weil sie lediglich das bei keiner wissenschaftlichen Verständigung zu entbehrende Minimum an Form einschließt, und weil es daher ganz unmöglich ist, daß es einen andern ebenso oder gar noch mehr voraussetzungsfreien Anfang der Philosophie gibt. Es besteht daher auch keine Gefahr, daß das zum Stehen gekommene Unmittelbare durch Vermittlungen schon in besonderer und eventuell zu vermeidenden Richtung gefärbt ist und infolgedessen unser Horizont in unzulässiger Weise dadurch verengert sein könnte, wenn wir versuchen, das Unmittelbare in seiner Zuständlichkeit seinem ganzen Umfang nach zu kennzeichnen. Das müssen wir, um so den Urstoff der Welt in seiner Totalität zu überschauen, und daran wird uns die unvermeidliche Einseitigkeit des Zustandsbegriffes nicht hindern. Jede denkbare Art des Unmittelbaren nimmt notwendig die Form des Zustandes oder eines zuständlichen Erlebnisinhaltes an, sobald wir davon reden. Was noch nicht Zustand ist, liegt außerhalb aller Wissenschaft überhaupt.

Völlig vor Mißverständnissen geschützt ist freilich auch dieser Ausdruck nicht. So könnte man meinen, ein Zustand sei stets der Zustand von etwas anderem, z. B. mein Zustand, also der Zustand eines Ich oder eines Bewußtseins, das dann nicht Zustand sein kann, und damit wäre wieder eine Spaltung vollzogen, welche die Un-

mittelbarkeit des Unmittelbaren in anderer Weise als die Form der Identität bedroht. Wir hätten auch den Zustand auf ein Subjekt bezogen oder ein Ich zu ihm hinzugedacht und schwebten in Gefahr, eine Konstruktion mit der Intuition zu verwechseln. Die Absicht, das Anschauliche von allen gedanklichen Umbildungen freizuhalten, wäre also von vornherein gescheitert. Doch kann die Möglichkeit eines solchen Mißverständnisses uns nicht hindern, von Zuständen zu reden. Wir meiden jede entbehrliche Konstruktion, wenn wir konsequent von allem, wofür oder wovon etwas Zustand ist, absehen und nur an den Gehalt des Zuständlichen denken. Das wäre bei Verwendung des Ausdrucks »Erscheinung« sehr gewaltsam und wird auch von der Phänomenologie, soweit sie mit Intentionen arbeitet, gar nicht versucht.

Auf andere, weniger naheliegende Deutungen, die beim Gebrauch des Zustandsbegriffes auszuschließen sind, wollen wir nicht eingehen. Sie alle aufzuzählen, hätte keinen Zweck. Nur eine Auffassung sei noch ausdrücklich erörtert, weil ihre Abgrenzung gegen das, was wir meinen, zugleich zur weiteren Klärung unseres Begriffes beitragen kann.

Gegenstände sind immer Teile oder Glieder eines umfassenderen Ganzen und machen alle zusammen das aus, was wir die »Welt« nennen. Von der Welt selber aber kann man sagen, daß sie kein Gegenstand mehr sei, da alle Gegenstände in der Welt sind, und es daher zum Wesen des Gegenstandes gehöre, einen bloßen Teil der Welt zu bilden. Dann könnte man das Weltganze im Unterschiede von seinen gegenständlichen Teilen ebenfalls als zuständlich bezeichnen, insofern das All sich gegenständlich nicht mehr bestimmen läßt. Das Wort Zustand wäre dann ebenfalls gewählt, um den Unterschied vom Gegenstand hervortreten zu lassen, und für eine solche Terminologie ließe sich vielleicht manches sagen. Doch dann würde Zustand etwas bedeuten, was mehr als Gegenstand ist, oder der Weltzustand läge über alle Gegenstände hinaus. Gerade das ist hier selbstverständlich nicht gemeint. Das Zuständliche, wie wir es verstehen, ist vielmehr in einer Sphäre zu suchen, die vor allem Gegenständlichen sich ausbreitet, und die Frage, ob es auch Zuständliches gibt, das »hinter« allen Gegenständen liegt, soll unerörtert bleiben. Allein der vorgegenständliche Zustand kommt hier als ein Gegenstandsfragment in Betracht.

Wir benutzen den Unterschied der zwei Zustandsbegriffe nur noch zu einer weiteren terminologischen Bestimmung. Ein Fremd-

wort für das Zuständliche in der gemeinten Bedeutung, das in der Wissenschaft immer Vorzüge hat, steht uns leider nicht zur Verfügung. Nur den Teil der Philosophie, in den die Lehre von den vorgegenständlichen Zuständen fällt, können wir im Unterschied von der im übrigen völlig problematisch bleibenden Lehre von dem nachgegenständlichen Weltzustand noch in anderer Weise als bisher bezeichnen. Unsere Disziplin hat es nicht mit den schon »fertigen« Gegenständen, insbesondere nicht mit der Sinnenwelt oder Physis in der weitesten Bedeutung des Wortes zu tun. Da wir jedoch auch nicht nach etwas suchen, was »hinter« den Gegenständen, also hinter der Sinnenwelt im Uebersinnlichen oder Metaphysischen liegt, wollen wir die vorgegenständlichen Zustände ausdrücklich zum Vor-Physischen und die Zustandslehre zur Prophysik rechnen. So schließen wir von vornherein jedes metaphysische Mißverständnis aus. Noch genauer kann das Verfahren, das sich so weit wie möglich auf das Unmittelbare als den Urstoff oder die prote hyle beschränkt, protophysisch genannt und dementsprechend die Einstellung auf das rein Zuständliche als das am meisten Unmittelbare, wovon sich in der Wissenschaft noch reden läßt, als protophysische Einstellung charakterisiert werden. Die Protophysik hat demnach den Elementen der Welt gerecht zu werden, auf welche der Intuitionismus den Schwerpunkt legt.

Im übrigen geben die zum größten Teil terminologischen Ausführungen über den Unterschied von Gegenstand und Zustand im allgemeinen nicht mehr als den Hinweis auf eine Aufgabe. Sie sollten zeigen, welche Richtung einzuschlagen ist, falls man die berechtigten Denkmotive in den intuitionistischen oder phänomenologischen Bestrebungen unserer Tage bewahren will. Sie grenzen die Sphäre ab, in der unsere Begriffe vom Unmittelbaren liegen müssen, und lassen sie inhaltlich noch leer, genauer: sie geben nur an, wie die inhaltlichen Bestimmungen, die nun folgen sollen, im allgemeinen zu verstehen sind.

Zur Sache in ihrer Besonderheit kommen wir erst mit der Frage, was sich als rein zuständlich herausstellt, wenn wir die protophysische Einstellung vollziehen, oder wie beschaffen das unmittelbar anzuschauende Material ist, aus dem durch Vermittlung die Gegenstände der Erkenntnis sich aufbauen. Dabei ist einerseits darauf zu achten, daß nichts für zuständlich gehalten wird, was schon andere Vermittlungen aufweist als die der Festlegung eines Inhalts durch die Form der Identität. Andererseits jedoch, und das ist in diesem Zusammenhang noch wichtiger, darf das Gebiet des

Zuständlichen nicht für kleiner gehalten werden, als es sich einer unbefangenen Einstellung unmittelbar aufdrängt. Wir suchen deshalb vor allem einen Ueberblick über seine ganze F ü l l e zu gewinnen. Dabei können wir selbstverständlich nicht alles Zuständliche im einzelnen aufzählen, sondern nur seine Hauptklassen feststellen, soweit von »Klassen« im noch nicht Gegenständlichen zu reden ist. Streng genommen kommen stets die verschiedenen Arten der Zustände a n den verschiedenen Arten der Gegenstände in Betracht, und zwar schon deshalb, weil wir nur für die Gegenstände, nicht auch für das Zuständliche an ihnen verschiedene Namen haben, die verständlich sind. Doch braucht das im einzelnen nicht jedesmal ausdrücklich gesagt zu werden. Die Darstellung wird in dieser Hinsicht nicht auf Mißverständnisse treffen.

IV.

W a h r n e h m b a r e u n d v e r s t e h b a r e Z u s t ä n d e.

Wissenschaft knüpft an schon geleistete Denkarbeit an. Ihr Beginn setzt vorwissenschaftliche Kenntnisse voraus, und die spätere Forschung benutzt die Einsichten der wissenschaftlichen Vorgänger. Das vor allem unterscheidet den Fachmann vom Dilettanten. Weil in der Philosophie das Suchen nach den letzten Elementen der Erkenntnis im Interesse möglichst großer Voraussetzungslosigkeit nichts weniger als neu ist, dürfen wir annehmen, daß schon früher Gedanken entwickelt wurden, die auch für die Feststellung des Unmittelbaren in seiner Zuständlichkeit brauchbar zu machen sind.

Um an sie anknüpfen zu können, scheiden wir in ihnen zwei einander entgegengesetzte Richtungen. Die eine ging vom »Denken« aus, die andere von der »Erfahrung«. Die eine stieß dabei auf das, worauf alle Vermittlung beruht, und was insofern ein Letztes genannt werden kann, als darin die elementarsten F o r m e n der Erkenntnis begründet sind. Die andere Richtung wendete ihre Aufmerksamkeit mehr dem I n h a l t zu und war, soweit sie das tat, mit dem beschäftigt, was unmittelbar durch Anschauung oder Intuition erfaßt wird. Der »Rationalismus« ist mehr für die Gegenstandstheorie wichtig, die es mit den formalen Voraussetzungen der Erkenntnis zu tun hat, während die Zustandslehre, wie wir sie verstehen, Fühlung mit dem »Empirismus« suchen wird. Er kann als die philosophische Richtung bezeichnet werden, die bevor Kant das bis dahin übersehene Problem im Begriff der »Erfahrung« aufzeigte, mit dem meisten Erfolg das ohne Vermittlung des Denkens

in die Erkenntnis eingehende Anschauliche zum Bewußtsein zu bringen suchte, um dessen Herrschaft in der Wissenschaft so weit wie möglich auszudehnen.

Mit dem vorkantischen Empirismus lassen auch wir hier das Rationale im üblichen Sinne des Formalen nach Möglichkeit beiseite. Das Zuständliche muß im Gebiet der irrationalen, denkunberührten Erfahrung des Inhalts liegen. Freilich ist auch nach dem Zuständlichen des Denkens selbst oder nach der Erfahrung des Rationalen zu fragen, ja das Unmittelbare in der Verstandeserkenntnis kann für unseren Gedankengang von entscheidender Bedeutung werden. Zunächst jedoch knüpfen wir an den Empirismus an und dürfen hoffen, dadurch weiter zu kommen, denn schon er hatte ein Interesse daran, das zu finden, was uns interessiert: den Inhalt der Anschauung oder Intuition in seiner denkunberührten Unmittelbarkeit.

Von den Empiristen früherer Zeiten besitzt Hume heute noch einen Einfluß, der sich weit über die eigentliche und sich selbst so nennende Erfahrungsphilosophie hinaus erstreckt, ja sogar dort zu spüren ist, wo man das empiristische Prinzip als unzulänglich radikal bekämpft. Denker, die eingesehen haben, weshalb Wissenschaft niemals allein durch Erfahrung im Sinne Humes zustande kommt, sind trotzdem geneigt, jene Erkenntnisfaktoren, die nicht aus dem Denken und seinen Formen stammen, so, wie Hume es getan hat, zu bestimmen. Es wird dann von ihnen ein nur »formaler« Rationalismus vertreten. In dieser Hinsicht blieb auch Kant von Hume abhängig. Zwar drang er in bezug auf das durch Formen Vermittelte an der Erkenntnis weiter vor als irgendein früherer Philosoph. Er entdeckte dort Kategorien des Denkens, wo Hume es, wie z. B. bei der zeitlichen Aufeinanderfolge von sinnlichen Zuständen, mit reiner Erfahrung zu tun zu haben glaubte. Aber den nach Abzug aller Formen übrig bleibenden Inhalt oder den denkunberührten Stoff der Wissenschaft sah er als ein »Gewühl« an, das sich in seiner unmittelbaren Gegebenheit mit Begriffen Humes erschöpfend charakterisieren läßt. Ja, der Umstand, daß nach Abzug aller Formen lediglich ein solches Gewühl übrig bleibt, war ihm ein Argument für die Richtigkeit seiner Lehre, und darin sind ihm viele Philosophen bis heute gefolgt, selbst wenn sie sonst jede Uebereinstimmung mit Humes Prinzipien weit von sich weisen. Aus diesem Grunde empfiehlt es sich, daß die Zustandslehre an Hume anknüpft. Läßt sich nämlich zeigen, daß bei ihm nicht nur der Begriff der Erkenntnisform oder des Rationalen unzulänglich bleibt, sondern

daß auch der Begriff des unmittelbar anschaulichen Erkenntnisstoffes viel zu eng gefaßt ist, oder daß es intuitiv erlebte Zustände gibt, die Hume völlig übersah, so dürfte das einen prinzipiellen Fortschritt in der Philosophie des Unmittelbaren bedeuten.

Hume fand bekanntlich das theoretische Universum im Inbegriff des »Perzeptionen« oder »Impressionen« und der »Ideen« als deren Kopien. Oft hat man hervorgehoben, daß er Skeptiker nicht sein wollte. Er war, wie mit Recht gesagt worden ist, der Absicht nach Impressionist. Zur Skepsis wurde er nur dort getrieben, wo die Wissenschaften mit Sinneseindrücken und ihren Derivaten nicht auskommen, sondern Denkformen brauchen, die aus Perzeptionen nie abzuleiten sind. Jedenfalls w o l l t e Hume überall der Erfahrung zu ihrem Recht verhelfen, und da sich die ganze theoretische Welt für ihn aus Impressionen und deren Kopien aufbaute, mußte er festzustellen suchen, welche Wahrnehmungen es sind, die von den wissenschaftlichen Ideen abgebildet werden. Wo ein Verhältnis des Abbildes nicht zu konstatieren war, konnte er nur »Fiktionen« sehen. Damit vertrat er implicite eine Zustandslehre, die alles Unmittelbare den Sinneseindrücken oder ihren Derivaten gleichsetzt, und die zugleich eine allgemeine Lehre vom Sein der Welt überhaupt auf dem Boden des Impressionismus zu geben beanspruchte.

Nun kann man sich von Hume dadurch weit entfernen, daß man sich weigert, das Seiende nur im Wahrnehmbaren zu finden, und ebenso dadurch, daß man dem Denken und seinen Vermittlungen eine prinzipiell andere theoretische Bedeutung als er beilegt. Trotzdem ist es möglich, daß man dabei auf dem Boden von Humes Zustandslehre bleibt. Man sieht dann in den Impressionen und ihren Derivaten zwar nur die eine Seite der Erkenntnis, ja schreibt ihnen eventuell eine untergeordnete theoretische Rolle zu. Aber man hält dennoch an ihnen als dem einzigen unmittelbar gegebenen S t o f f der Wissenschaft unverändert fest. Diese Ansicht dürfte recht verbreitet sein, ja vielen geradezu als selbstverständlich gelten. Ist sie durchführbar?

Wenn wir so fragen, kritisieren wir Hume also nicht in der Weise, wie Kant es getan hat. Daß die Wissenschaft mit der anschaulichen Erfassung von Sinneseindrücken nicht auskommt, weil sie nicht allein intuitiv, sondern diskursiv verfährt und dabei Konstruktionen braucht, die sich als Kopien von Impressionen nie begreifen lassen, können wir voraussetzen. Das interessiert uns aber in diesem Zusammenhang weiter nicht. Wir wollen vielmehr wissen, ob sich

uns nicht mit unbezweifelbarer Ursprünglichkeit rein zuständliche, völlig denkunberührte Anschauungen aufdrängen, die deshalb jedem Versuch spotten, sie als Impressionen oder deren Derivate zu bestimmen, weil sie in ihrer inhaltlichen Beschaffenheit, schon als Stoff der Erkenntnis, von allen Sinneseindrücken und deren Kopien prinzipiell verschieden sind. Wir fragen mit andern Worten, ob nicht im denkunberührten Material der Wissenschaft Unsinnliches unmittelbar in der Anschauung gegeben ist. Diese Frage dürfte, falls man sie überhaupt stellt, auch von solchen Denkern verneint werden, die sonst allem Sensualismus fern stehen. Sie glauben, im reinen Inhalt ihrer Erlebnisse nur sinnliche Zustände zu bemerken, und setzen dann notwendig alles Unsinnliche auf Rechnung der Form.

Wir können diesen weit verbreiteten Standpunkt als Sensualismus des reinen Inhalts oder der prote hyle oder kurz als hyletischen Sensualismus bezeichnen[1]). Bei dem Versuch, ihn zu überwinden, empfiehlt es sich, zunächst darauf zu reflektieren, warum der unsinnliche Stoff, auf den wir die Aufmerksamkeit lenken wollen, leicht übersehen, ja geleugnet wird. Vor allem ist dabei wohl maßgebend, daß man die Sinnesorgane für den einzigen Weg hält, auf dem »von außen« her, also ohne Vermittlung des Denkens, uns etwas zum Bewußtsein kommen kann, und dagegen läßt sich in gewisser Hinsicht auch nichts einwenden. Alles Erkennbare, das wir nicht selbst produzieren, tritt in der Tat zeitlich zusammen mit sinnlichen Zuständen auf. Ist es darum auch notwendig mit ihnen identisch? Solange man sich nicht die Frage vorlegt, ob mit den Sinneseindrücken zeitlich verbunden nicht noch etwas anderes unmittelbar gegeben ist, das sich prinzipiell von ihnen unterscheidet, muß man glauben, erst das Denken mache durch seine Vermittlung aus dem unmittelbar Angeschauten etwas Unsinnliches, und das Unmittelbare selbst könne nur sinnlich sein. Unter dem Einfluß solcher Voraussetzungen wird es aber zu einer unbefangenen Auffassung des Unmittelbaren nicht kommen. Man identifiziert es dann von vornherein mit dem sinnlichen Stoff, mit dem es zeitlich zusammen gegeben ist.

Daß hier ein Irrtum vorliegt, zeigen wir zuerst an einem besonderen Fall. Wir fragen, was das Unmittelbare am »Denken« selbst ist, und zwar nehmen wir das Gedachte in seiner primitivsten

---

1) Zu seinen Vertretern scheint mir nicht nur Kant, sondern auch Husserl zu gehören. Vgl. Ideen, S. 171 f. und Logische Untersuchungen, 2. Aufl. II 2 (1921) S. 179 f.

Gestalt, die überall dort vorliegt, wo wir irgendeinen Satz, ja nur ein einzelnes Wort, in seiner Bedeutung unmittelbar verstehen. Ist es möglich, auch nur den zuständlichen Inhalt des dabei von uns Gedachten als rein sinnlich zu kennzeichnen? Zeigt nicht vielmehr die protophysische Betrachtung schon hier etwas Unsinnliches, das wir unmittelbar anschaulich oder intuitiv erfassen?

Wenn jemand das vorliegende Blatt liest, sieht er auf dem weißen Papier schwarze Buchstaben und zugleich die Worte »schwarz« und »weiß« als schwarze sinnliche Bilder auf weißem, sinnlichem Grund. Alles, was er inhaltlich wahrnimmt, ist dann schwarz und weiß, und das rein Zuständliche daran muß auch protophysisch rein sinnlich genannt werden, wenn man es überhaupt kennzeichnen will. Es ist ein sinnlicher Inhalt sinnlicher Gegenstände. Kann aber deshalb jemand behaupten, alles unmittelbar erfaßte Zuständliche erschöpfe sich in diesem Fall in sinnlich Wahrgenommenem? Gewiß nicht. Es taucht vielmehr zusammen mit den sinnlichen Wortbildern etwas von ihnen prinzipiell Verschiedenes auf, das wir trotzdem ebenso unmittelbar wie das Sinnliche erfassen, sobald wir bei den Worten irgend etwas »denken«. Wir nennen das so Erfaßte eine Wortbedeutung, und wie sehr diese sich von den wahrgenommenen Wortbildern unterscheidet, ergibt sich schon daraus, daß genau dieselben Bedeutungen auftauchen und gedacht werden können, wenn wir die Worte »schwarz« und »weiß« nicht sehen, sondern hören. Niemand wird sagen, die mit einem optischen ebenso wie mit einem akustischen Eindruck verbundene Bedeutung »weiß« und »schwarz« sei selber ein Sinneseindruck von der Art wie das gesehene Weiß oder Schwarz oder das gesehene oder gehörte sinnliche Wort. Ein prinzipieller Unterschied ist hier nicht zu leugnen. Ja man sollte meinen, die Tatsache, daß Wortbedeutungen weder sichtbar noch hörbar sind, und daß man sie trotzdem beim Denken unmittelbar versteht, sei so selbstverständlich, daß sie nicht erst ausdrücklich konstatiert zu werden brauchte. Ein Nominalismus, der unmittelbar verstandene Wortbedeutungen mit sinnlich wahrgenommenen Wortbildern identifiziert, ist absurd.

Hat man aus dieser Selbstverständlichkeit auch die notwendige Konsequenz gezogen? Folgt nicht schon daraus, daß es Zustände gibt, die in ihrer Unmittelbarkeit unsinnlich sind? Man wird, um den hyletischen Sensualismus zu retten, vielleicht sagen, sowohl das gesehene wie das gehörte Wort habe zwar eine unsichtbare und unhörbare Bedeutung, aber sie beweise für die Unsinnlichkeit eines unmittelbar gegebenen Inhalts oder Zustandes noch nichts, denn

sie bestehe lediglich darin, daß das Wort etwas anderes, als es selbst ist, bezeichnet, und falls dies Andere zum sinnlich Wahrnehmbaren gehört, wie das bei der Wortbedeutung von schwarz und weiß nicht geleugnet werden kann, so sei damit die angebliche Unsinnlichkeit der Wortbedeutung mit Rücksicht auf ihren zuständlichen Inhalt auf etwas Sinnliches zurückgeführt oder als ein Derivat des Sinnlichen erwiesen.

Was haben wir dazu zu sagen? Wir wollen nicht bezweifeln, daß in solchen Sätzen etwas Richtiges gemeint sein kann, aber wir müssen die scheinbar so einleuchtende Behauptung doch etwas näher ansehen. Was heißt es, daß ein Wort etwas anderes, als es selbst ist, bezeichnet? Wie kommt ein Wort zu dieser Fähigkeit? Das bedarf doch der Erklärung. Die angedeutete Theorie wird verständlich erst, wenn sie sagen will, das Wort veranlasse uns, die wir es wahrnehmen, dazu, an etwas anderes als das Wort zu denken, und dann das Wort, weil es das tut, zur Bezeichnung dieses andern zu gebrauchen. Vorausgesetzt ist dabei also ein Subjekt, das etwas anderes als das Wort mit dem Worte meint. Erst wenn wir ein Ich oder seinen psychischen Akt hinzudenken, können wir von »meinen« reden und den Ausdruck »bezeichnen« so verwenden, daß darunter soviel wie ein Hinweisen auf etwas zu verstehen ist. Das Wort selbst »meint« streng genommen nichts. Es vermag als Wort auch nicht in dem Sinn auf etwas anderes, als es selbst ist, »hinzuweisen« oder es zu »bezeichnen«, wie ein Mensch etwas meint und es mit einem Worte bezeichnet.

Die angedeutete Theorie führt also die Wortbedeutung darauf zurück, daß nicht das Wort, sondern ein Ich, welches seine Bedeutung versteht, sich mit dem Wort, woran sie haftet, auf etwas anderes, als das Wort ist, richtet. Von einer Bedeutung des Wortes selbst ist dabei keine Rede. Wie sollte auch ein Wort etwas meinen oder auf etwas hinweisen und das Gemeinte mit sich selbst bezeichnen? Das wäre eine sonderbare Mythologie. Wir müssen vielmehr alles in das meinende, hinweisende und bezeichnende Ich verlegen, dem wir Gegenstände gegenüberstellen, und das sie auffaßt. Dann allein wird es verständlich, was es heißen soll, wenn man sagt, unsichtbare und unhörbare Bedeutungen besäßen die Worte »weiß« und »schwarz« nur insofern, als sie etwas Sichtbares bezeichnen, und damit sei die scheinbar unsinnliche Wortbedeutung auf etwas Sinnliches zurückgeführt.

Können wir uns dann aber noch mit dieser subjektivistischen Theorie zufrieden geben? In unserem Zusammenhang, in dem wir

nach dem Zuständlichen an der Wortbedeutung selbst fragen, offenbar nicht. Die Theorie benutzt jene Konstruktion, die das Unmittelbare in Subjekt und Objekt spaltet, und sie verläßt, indem sie in die Wortbedeutungen meinende, hinweisende und bezeichnende psychische Akte eines Subjekts und dessen Gegenstände hineinmischt, gänzlich das Gebiet des Zuständlichen oder Unmittelbaren, auf das es uns gerade in seiner unmittelbaren Zuständlichkeit ankommt. Den hier vollzogenen Sprung in das Gebiet des Vermittelten wollten wir ja bei der Einführung des Zustandsbegriffes ausdrücklich meiden, um unbefangen das vor Augen stehende Unmittelbare zu erfassen. Nicht der Umstand, daß ein zu den Wortbedeutungen hinzugedachtes Ich mit den Worten etwas meint und bezeichnet, interessiert uns, sondern nach dem Zuständlichen der Wortbedeutung selbst fragen wir, die wir beim Verstehen unmittelbar erfassen, und darüber erhalten wir durch die Konstruktion eines Ich mit seinem meinenden psychischen Akt nicht den mindesten Aufschluß, ja hierin liegt nicht einmal eine formale Lösung des Problems, was die unhörbaren und unsichtbaren Wortbedeutungen ihrem zuständlichen Gehalt nach sind.

Die Frage ist also von vornherein anders zu stellen, als die angedeutete subjektivistische Wortbedeutungstheorie es will. Wie kommt es, daß ein Subjekt Worte zum Hinweisen auf etwas gebrauchen kann? Was taucht zusammen mit dem Wort auf und ermöglicht uns, es zur Bezeichnung von etwas zu verwenden? Dies Element am Wort, das wir verstehen, und das es zur Bezeichnung brauchbar macht, nennen wir »Wortbedeutung«, und über sie selbst, nicht über das, was wir mit ihr machen, und wozu wir das Wort benutzen, an dem sie haftet, verlangen wir Aufschluß. Können wir ihren Gehalt dem anschaulichen Zustand nach, wie wir ihn unmittelbar erleben, zum Sinnlichen rechnen? Darauf allein kommt es hier an.

Wollen wir darüber Klarheit erhalten, so ist vor allem zu bemerken: mag auch das Wort nur zur Bezeichnung eines Sinnlichen verwendbar sein, so braucht doch darum seine Bedeutung in ihrer Zuständlichkeit nicht selbst als sinnlich zu gelten. Das ist vielmehr gerade die Frage, die wir zu stellen haben; verknüpft sich mit dem Wort nicht notwendig etwas, das deshalb nicht sinnlich sein kann, weil Sinneseindrücke als bloße Sinneseindrücke, ebenso wie bloß gesehene oder bloß gehörte Worte, stets bedeutungslos und unverständlich bleiben müssen? Wie sollten sinnliche Zustände die Worte, an denen sie haften, zur Bezeichnung von irgend etwas be-

nutzbar machen? Ist nicht alles rein Sinnliche seinem Wesen nach unverständlich und daher bedeutungslos? Wer solche Fragen durch den Hinweis auf ein meinendes Ich für erledigt hält, läßt sich durch die Zweideutigkeit des Wortes »Bedeutung« täuschen. Ja die Behauptung, hörbare oder sichtbare Worte hätten lediglich deshalb unhörbare und unsichtbare Bedeutungen, weil sie etwas anderes »bedeuten«, als sie selber sind, spielt geradezu mit einem Doppelsinn.

Bedeutung n e n n e n wir allerdings auch den Akt des Bedeutens, nicht allein den Gehalt dessen, was wir verstehen. Aber beides fällt nicht zusammen. Denselben Doppelsinn hat das Wort Wahrnehmung, und hier wird er meist sofort bemerkt. Mit Farbenwahrnehmungen können wir ebenfalls einmal den Akt des Wahrnehmens und das andere Mal die wahrgenommene Farbe meinen, und daß beide nicht dasselbe sind, sieht jeder leicht. Die Farbe ist als räumlich ausgedehntes Gebilde nie ein psychischer Akt. Denselben Unterschied von Akt und Gehalt sollte man bei dem Ausdruck Bedeutung machen. Dann wird klar: wie der zuständliche Gehalt der wahrgenommenen Farbe sich nicht zurückführen läßt auf den psychischen Akt, der ihn wahrnimmt, so wenig kann es gelingen, den zuständlichen Gehalt der Wortbedeutung, die wir verstehen, auf einen Akt des verstehenden Bewußtseins zurückzuführen. Sagt man: verstandene Wortbedeutungen seien ihrem zuständlichen Gehalt nach sinnlich, weil sie etwas Sinnliches »bedeuten«, so ist das entweder doppeldeutig oder gänzlich nichtssagend und erinnert im übrigen an die berühmte Erklärung von der einschläfernden Kraft des Opiums in Molières Komödie.

Jedenfalls, auf solchen Wegen kommen wir nicht weiter, falls wir wissen wollen, was an den Wortbedeutungen u n m i t t e l b a r als zuständlich angeschaut oder i n t u i t i v erfaßt wird, und fragen, ob dies Zuständliche sinnlich ist oder nicht. Wir müssen vielmehr von jedem Akt eines »bedeutenden«, d. h. meinenden und bezeichnenden Ich absehen und den zuständlichen Gehalt des Verstandenen für sich ins Auge fassen.

Doch wird man vielleicht auch dann noch versuchen, den hyletischen Sensualismus zu retten, indem man den Inhalt der verstandenen Wortbedeutung selbst auf den Gehalt von sinnlichen Wahrnehmungen zurückführt. Die Bedeutung des Wortes »weiß«, kann man sagen, sei zwar gewiß nicht weiß, gleiche aber trotzdem der gesehenen Farbe wie ein Abbild dem Original und bestehe demnach inhaltlich in nichts anderem als in einer farbenartigen, also inhaltlich sinnlichen »Vorstellung«. Damit würde man an Begriffen

von Hume festhalten und hätte formal wenigstens, was sich von der vorher betrachteten Theorie nicht behaupten ließ, eine Antwort auf die hier zu stellende Frage. Man könnte dann weiter sagen, das Wort weiß sei zur Bezeichnung des wahrgenommenen Weiß deshalb zu brauchen, weil seine direkt unsichtbare Bedeutung das sichtbare Weiß kopiere, und das scheint wenigstens nicht von vornherein sinnlos.

Problematisch bleibt nur, ob wir wirklich, wenn wir Worte sehen oder hören und ihre Bedeutungen verstehen, auch Abbilder grade dessen v o r f i n d e n , was von uns mit den Worten bezeichnet wird, oder ob nicht vielmehr bei der Abbildtheorie eine sensualistische Konstruktion vorliegt, die jeder unbefangenen Beobachtung des Unmittelbaren widerspricht. Man muß das Wort »Abbild« in sehr unbestimmtem Sinne nehmen, falls man dieser Form des hyletischen Sensualismus zustimmen will, und dann ist mit der Charakterisierung der Wortbedeutungen als Abbilder sinnlicher Wahrnehmungen über die Sinnlichkeit ihres Gehalts etwas B e s t i m m t e s noch nicht gesagt. Es bleibt vielmehr alles in der Schwebe. Will man beweisen, daß das Zuständliche der Wortbedeutung »weiß« sinnlich ist, so muß man Bedeutung und Wahrnehmung miteinander vergleichen und dann die Gleichheit oder wenigstens die Aehnlichkeit des in beiden unmittelbar erfaßten Zuständlichen aufzeigen können.

Ist das möglich? Solange man an einzelne Worte wie »schwarz« oder »weiß« denkt, mag in der Tat mit ihnen zusammen bisweilen etwas auftauchen, was mit dem zuständlichen Gehalt der durch sie zu bezeichnenden Wahrnehmungen vergleichbar und ihnen gleich oder ähnlich zu nennen ist. Die Behauptung aber, Worte verdankten ihre Bedeutung g r u n d s ä t z l i c h dem Umstand, daß deren zuständliche Inhalte Abbilder sinnlicher Zustände seien, sollte man ernsthaft nicht mehr zu diskutieren brauchen. Schon oft hat man darauf hingewiesen, daß, wenn wir mehrere Worte schnell hintereinander verstehen, von einem Auftauchen sinnlicher Abbilder, in denen ein sinnlicher Zustand allein enthalten sein könnte, bei jedem einzelnen Wort keine Rede ist. Solche Abbilder gibt es nicht einmal dort, wo wir die Worte ausdrücklich auf sinnliche Wahrnehmungen beziehen. Verstandene Bedeutungen auch von Sinnlichem sind selber nicht sinnlich.

Was sollen wir vollends mit der sensualistischen Abbildtheorie machen, wo ein Wort zur Bezeichnung von etwas benutzt wird, das sich sinnlich gar nicht wahrnehmen läßt? Vielleicht entspricht

dann der Wortbedeutung keine »Realität«. Das mag man zugeben. Aber darauf kommt es in diesem Fall gar nicht an. Selbst wenn wir mit dem Wort nichts Wirkliches bezeichnen, behält es doch seine Bedeutung, die auch, ja gerade ihrem inhaltlichen Zustand nach etwas prinzipiell anderes ist als das Wort selbst, und dies Andere kann man in einem solchen Falle schon deshalb niemals in ein Abbild oder in irgendein Derivat sinnlicher Wahrnehmungen verlegen w o l l e n , weil, falls das gelänge, es ja falsch wäre, daß ein solches Wort sich wegen des Inhalts seiner Bedeutung zur Bezeichnung einer »Realität« nicht eignet. Worte, die sich nicht auf sinnliche Realitäten beziehen lassen, könnten nach der sensualistischen Abbildtheorie überhaupt keine verständlichen Bedeutungen haben.

Doch es ist nicht nötig, daß wir die Konstruktionen des hyletischen Sensualismus im einzelnen weiter verfolgen. Sie erweisen sich als undurchführbar, sobald man die Aufmerksamkeit auf das lenkt, dessen wir uns anschaulich oder intuitiv bemächtigen, und dann unbefangen festzustellen sucht, was wir an der Wortbedeutung unmittelbar als Inhalt erfassen. Dabei zeigt sich: inhaltliche Bedeutungen haben Worte erst, wenn mit ihnen Zustände verknüpft sind, die wir n i c h t wahrnehmen, trotzdem aber ebenso intuitiv und anschaulich erleben, wie wir Worte intuitiv oder anschaulich wahrnehmen, und die deshalb auch ihrem zuständlichen Inhalt nach u n s i n n l i c h zu nennen sind, weil dieser Inhalt sich nicht nur von dem der Worte selbst, sondern ebenso von dem Inhalt alles Sinnlichen, das mit den Worten auf Grund ihrer Bedeutungen von uns bezeichnet werden kann, prinzipiell unterscheidet. So wenig es gelingen wird, den verstehbaren Gehalt einer Wortbedeutung auf psychische Akte eines Subjekts zurückzuführen, welches mit den Worten etwas Sinnliches bezeichnet, so wenig läßt sich das, was wir an einem Wort als seine Bedeutung verstehen, seinem Gehalt nach als sinnlich dartun. Bloß Sinnliches bleibt stets unverständlich.

Es ist freilich nicht leicht, dafür in unserem Zusammenhang strenge »Beweise« zu führen. Wir müssen bei der protophysischen Betrachtung uns im Gebiet des Zuständlichen halten und können lediglich etwas a u f w e i s e n , was jeder unmittelbar erlebt, der verständliche Worte sieht oder hört, ohne dabei viel über das Verstandene nachzudenken. Dies Zuständliche der Wortbedeutungen wird in hohem Grade u n b e s t i m m t bleiben, solange es nicht vergegenständlicht ist, und die Unbestimmtheit haftet dann leicht auch den protophysischen Gedanken über das Zuständliche an. Um zu strengen Beweisen dafür zu kommen, daß wir Unsinnliches ebenso

unmittelbar erfassen wie Sinnliches, wäre es nötig, auf unsinnliche Gegenstände einzugehen, also die Protophysik zu verlassen. Solche Gegenstände sind z. B. mit allen wahren wissenschaftlichen Sätzen verknüpft, und obwohl wir aus ihnen direkt für das Gebiet des Zuständlichen nichts lernen können, empfiehlt es sich doch, auch sie heranzuziehen, um zu sehen, was sich aus ihnen für unser Problem indirekt erschließen läßt.

Sätze haben wissenschaftliche Bedeutung als Träger theoretischer Sinngebilde, und diese sind deshalb nicht in Impressionen und ihre Derivate aufzulösen, weil Sinnliches seinem Wesen nach nie wahr sein kann. Die »Geltung« jeder Wahrheit liegt in einer prinzipiell anderen Sphäre als alles sinnlich Wahrnehmbare und ist auch nicht aus Sinnlichem abzuleiten. Selbst wenn man behaupten wollte, Wahres gäbe es dort allein, wo die Bedeutung eines Satzes sinnlich Wahrgenommenes abbildet, und Wahrheit bestehe ausschließlich in der Uebereinstimmung des Gedankens mit dem sinnlich wahrgenommenen Sein, so wäre doch die Uebereinstimmung, die zwischen Original und Abbild zu konstatieren sein soll, selber nicht sinnlich wahrnehmbar, und eine sensualistische Wahrheitstheorie ließe sich daher auf keinen Fall durchführen. Das Unsinnliche ist vom Begriff der theoretischen Wahrheit unabtrennbar.

Eine solche Argumentation dürfen wir, wie schon gesagt, in der Protophysik bei der Kennzeichnung des Zuständlichen ohne weiteres nicht verwerten. Aber wir können die Frage aufwerfen: will man annehmen, das theoretische Sinngebilde, das wir als wahr verstehen, wenn wir einen wahren Satz hören oder lesen, trage mit Rücksicht auf seinen Inhalt, der doch wie jeder Inhalt als unmittelbar zu erfassenden Zustand irgendwie »vorhanden« sein muß, rein sinnlichen Charakter, und alles Unsinnliche daran sei also ausschließlich auf Rechnung der Vermittlung durch Formen des Denkens zu setzen? Eine solche Behauptung schöbe der Form eine Rolle zu, die sie ihrem Wesen nach zu spielen nicht imstande ist. Das macht schon eine einfache Ueberlegung klar. Auch sinnliche Gegenstände zeigen unsinnliche Formen. Können unsinnliche Gegenstände sich vom sinnlichen allein durch ihre Formen unterscheiden? Müssen wir nicht vielmehr annehmen, daß sie auch inhaltlich von ihnen grundsätzlich abweichen, also unsinnlichen Inhalt zeigen? Es ist nicht einzusehen, wie man der Bejahung dieser Frage entgehen will. Dann aber bleibt zugleich nichts anderes übrig, als zu sagen, daß es irgendwelche unsinnlichen Zustände gibt, die wir unmittelbar

erfassen, und aus denen sich die unsinnlichen Gegenstände zusammen mit unsinnlichen Formen aufbauen, wie die sinnlichen Gegenstände aus sinnlichen Zuständen und unsinnlichen Formen aufgebaut sind.

So werden wir auch auf diesem regressiven Wege zu demselben Resultat geführt, das schon die unbefangene Beobachtung der primitivsten Wortbedeutung uns aufdrängt: das Unsinnliche steht in unseren unmittelbaren Erlebnissen oder Intuitionen neben dem Sinnlichen als eine völlig selbständige »Qualität« und wird in seiner unsinnlichen Zuständlichkeit ebenso anschaulich oder intuitiv erfaßt wie das sinnlich Wahrnehmbare. Man darf wohl behaupten: gäbe es keine sensualistischen Theorien, die mit Hartnäckigkeit als Dogmen vorgetragen werden, dann brauchte man über diese schlichte Wahrheit nicht lange zu reden. Es wäre leicht, sich durch eine alle Vermittlungen nach Möglichkeit ausschaltende protophysische Einstellung davon zu überzeugen, wie zusammen mit jedem bedeutungsvollen oder verständlichen Wort etwas auftaucht, dessen Inhalt nicht nur in einer prinzipiell andern Sphäre des Zuständlichen liegt als der Inhalt des gesehenen oder gehörten Wortes, sondern das inhaltlich auch sonst nicht zu den Inhalten der sinnlichen Wahrnehmungen oder deren Derivaten zu rechnen ist. Schon hierin tritt eine Urdualität im unmittelbar Zuständlichen zutage, die für jede Philosophie, welche der Anschauung oder Intuition gerecht werden will, von entscheidender Bedeutung sein muß.

Bei dem besonderen Fall dürfen wir jedoch nicht stehen bleiben. Es handelt sich um das allgemeine Prinzip, und bei seiner Formulierung stoßen wir wieder auf terminologische Schwierigkeiten, die schon gestreift wurden, nun aber ausdrücklich zu erörtern sind. Die Beseitigung von Mißverständnissen ist bei einer protophysischen Betrachtung besonders wichtig. Handelt es sich doch dabei im Grunde um lauter Selbstverständlichkeiten, die nur schwer begrifflich klarzulegen sind.

Wir haben die Sinneseindrücke oder Impressionen als »Wahrnehmungen« bezeichnet und von Wahrnehmungskopien oder Wahrnehmungsderivaten gesprochen, um das Gebiet des Sinnlichen allgemein zu charakterisieren. Der Ausdruck Wahrnehmung erinnert wieder an das Subjekt, das die sinnlichen Zustände auffaßt, und das ist ein Uebelstand, denn bei den Zuständen kommt es nicht auf das sie »habende« Ich an. Trotzdem können wir das Wort Wahrnehmung nicht vermeiden. Es gibt keine besseren Bezeichnungen, um die Unterschiede im Unmittelbaren oder Zuständlichen zu

charakterisieren, als Ausdrücke, die zugleich Namen für Akte oder Tätigkeiten des sie erfassenden Subjekts sind. Das hängt mit der sich überall geltend machenden Subjekt-Objekt-Spaltung zusammen. Daher bleibt uns nichts anderes übrig, als bei dem Worte »Wahrnehmung« weder an das wahrnehmende Ich, noch an den ihm entgegengestellten wahrgenommenen Gegenstand zu denken, sondern lediglich an das, was den wahrgenommenen Zustand, der gegen beide noch indifferent sozusagen in der Mitte zwischen Subjekt und Gegenstand liegt, seinem Gehalt nach als sinnlich charakterisiert. Dies Zuständliche nennen wir das sinnlich unmittelbar Wahrnehmbare und reflektieren dabei ausschließlich auf das, was z. B. allen Farben gemeinsam ist, ohne daß wir sie schon als »Eigenschaften« von »Dingen« ansehen, und was sich nicht weiter definieren läßt.

Vor allem dürfen wir nicht glauben, Farben seien, weil sie von psychischen Wahrnehmungsakten erfaßt werden, selber zum Psychischen zu rechnen. Sie können schon deswegen nicht dazu gehören, weil sie stets ausgedehnt sind, und wir »psychisch«, falls das Wort eine prägnante Bedeutung behalten soll, nur das nennen dürfen, was sich nicht im Raume ausbreitet. Doch müssen wir noch mehr sagen. Alle Vermittlungen und gedanklichen Konstruktionen, welche die gegenständliche Sinnenwelt in physische und psychische Bestandteile zerlegen, gehen uns in diesem Zusammenhange überhaupt noch nichts an. Das ist vielmehr der Sinn der protophysischen Einstellung, daß sie uns das rein Zuständliche lediglich in seinem Was oder in seiner Qualität zum Bewußtsein bringt, und wenn wir bei seiner Darstellung Ausdrücke verwenden, die uns aus Theorien über sinnliche Gegenstände und ihre Erkenntnis geläufig sind, so haben wir von den Formen dieser Theorien ausdrücklich abzusehen und nur an ihren Stoff zu denken.

Doch werden wir uns nicht allein davor hüten, den Bereich der sinnlichen Zustände dadurch zu verengern, daß wir den Gehalt von Farben oder von Tönen in etwas Psychisches umdeuten, sondern es andrerseits ebenso vermeiden, unter dem sinnlich Wahrnehmbaren das Zuständliche nur an körperlichen Gegenständen zu verstehen. Vielmehr sind auch Gefühle wie Lust und Unlust, Leidenschaften wie Liebe und Haß, Freude und Trauer, Stimmungen und Willensakte protophysisch mit Rücksicht auf das rein Zuständliche an ihnen zu betrachten, wo es gilt, das Gebiet der sinnlichen Zustände in ihrer Unmittelbarkeit dem ganzen Umfang nach abzugrenzen. Mit anderen Worten: die sogenannte »innere« Wahrnehmung ist hier ebenso

wichtig wie die »äußere«. Bei ihr mag es freilich schwerer sein, das sinnlich Wahrnehmbare von dem Zuständlichen abzutrennen, das sich nicht wahrnehmen läßt, oder das wie die Wortbedeutung auch nicht Derivat einer Wahrnehmung ist, und wir können hier nicht daran denken, im einzelnen die Grenze zu ziehen. Aber das ist auch nicht nötig, denn lediglich darauf kommt es an, daß wir das Gebiet des wahrnehmbaren Sinnlichen so weit wie möglich fassen und zu ihm alle Zustände rechnen, aus denen sich durch Vermittlungen sowohl die physischen als auch die psychischen Gegenstände oder die Bestandteile der ganzen realen Sinnenwelt aufbauen. Erst wenn wir den Begriff des sinnlich Wahrnehmbaren so universal nehmen, wird es möglich, einen umfassenden Begriff auch von den Zuständen zu bilden, die sich prinzipiell von allem Sinnlichen unterscheiden und deshalb unsinnlich zu nennen sind.

Suchen wir nun für dies andere Gebiet nach einem Namen, der in allgemein verständlicher Weise seine positive Eigenart kennzeichnet, so steht uns dabei wieder nur ein Wort zur Verfügung, das ebenso wie Wahrnehmung zugleich für den Akt des auffassenden Subjekts gebraucht wird. Bei der geringen Zahl der Ausdrücke unserer Sprache, die als Termini für Unsinnliches verständlich sind, haben wir keine Wahl. Wir können jedoch den Mangel der Terminologie dadurch unschädlich machen, daß wir wieder daran denken: es kommt bei den Zuständen, die wir meinen, nicht auf den Akt an, mit dem ein Subjekt sie erfaßt, sondern allein auf die Qualität dessen, was erfaßt wird, und auch diese Qualität ist wieder nicht als »Eigenschaft« eines dem Subjekt gegenüberstehenden Gegenstandes, sondern in ihrer rein zuständlichen Unmittelbarkeit zu charakterisieren, d. h. in dem, was, wie wir schon sagten, zwischen dem Akt des Subjekts und seinem Gegenstand noch indifferent in der »Mitte« liegt. Das ist nur ein Bild, aber solche bildlichen und daher begrifflich unbestimmten Ausdrücke werden sich in keiner Philosophie des Unmittelbaren ganz vermeiden lassen. Wir haben das Unmittelbare aus dem Komplex, in dem wir es vorfinden, herauszulösen, und nur der ganze Komplex mit seinen Formen und Vermittlungen ist gegenständlich genau bestimmbar.

Denken wir bei der Wahl des Terminus für die unsinnlichen Zustände wieder an den Unterschied von Wort und Wortbedeutung. Während wir das Wortbild sinnlich wahrnehmen, wird, wie wir sagten, seine Bedeutung von uns »verstanden«. Dieser Unterschied ist jetzt zu verallgemeinern. Wir haben also überall verstehbare Bedeutungen von wahrnehmbaren Sinneseindrücken zu trennen,

und dabei den Ausdruck Verstehen so zu benutzen, daß nur Unsinnliches oder Unwahrnehmbares unmittelbar verständlich heißen soll. Da man bei dem Wort Bedeutung leicht schon an unsinnliche Gegenstände denken, ja sich eventuell weigern wird, alles Verstehbare eine Bedeutung zu nennen, halten wir uns vor allem an die Bezeichnung des Verstehbaren für die unsinnlichen Zustände. Wir könnten auch von »Verstehung« reden, damit der Terminus dem der Wahrnehmung genau entspricht und wie dieser oder wie das Wort »Bedeutung« es unbestimmt läßt, ob der Akt oder sein Gegenstand gemeint ist. Die Zweideutigkeit hebt dann die Indifferenz der Mitte vielleicht am besten hervor. Nur das beiden Bedeutungen des Wortes »Verstehung« Gemeinsame ist hier gemeint.

Das Gebiet des Zuständlichen wäre danach in sinnliche Wahrnehmungen und unsinnliche Verstehungen einzuteilen, und zwar so, daß diese beiden Reiche wenigstens zunächst mit Rücksicht auf ihre Unmittelbarkeit völlig koordiniert nebeneinander stehen. Die unsinnlichen Verstehungen sind zum mindesten ebenso ursprünglich wie die sinnlichen Wahrnehmungen, und der Stoff oder die Materie, aus dem sich durch Vermittlungen die Welt der Gegenstände aufbaut, zerfällt schon bei dem ersten Schritt, den wir machen, um ihn seiner Qualität nach zu kennzeichnen, in zwei prinzipiell von einander verschiedene Arten des Zuständlichen.

Mit dieser Einsicht ist der hyletische Sensualismus gründlich beseitigt und zugleich das Fundament für eine umfassende Philosophie des Unmittelbaren gelegt. Es kommt jetzt darauf an, daß wir auch den Umfang des verstehbaren Unsinnlichen genügend weit nehmen, wie wir das bei dem Umfang des wahrnehmbaren Sinnlichen getan haben. Dann dürfen wir hoffen, den anschaulichen oder intuitiven Elementen der Welt in umfassender Weise gerecht zu werden und uns damit dem Ziele zu nähern, von dem heute im Intuitionismus zwar viel die Rede ist, das aber bei einer Beschränkung auf die sinnliche Anschauung nie erreicht werden kann.

Bevor wir näher auf den Umfang des Verstehbaren eingehen, setzen wir unser Ergebnis noch zu Lehren in Beziehung, welche die Geschichte der europäischen Philosophie durchziehen, und bringen die Verbindung mit ihnen auch terminologisch zum Ausdruck. Es ist längst üblich, das Gebiet des Sensibeln von dem des Intelligibeln zu trennen, und obwohl der Ausdruck historisch sehr belastet ist, scheuen wir uns nicht, das Verstehbare, wie das dem Wortsinne durchaus entspricht, dem Intelligibeln gleichzusetzen. Da es sich nicht um ein Modewort handelt, dürfen wir das wagen.

Von einem m u n d u s sensibilis und einem m u n d u s intelligibilis ist selbstverständlich dabei noch nicht die Rede, denn gegenständliche »Welten« sind mit den Zustandsgebieten nicht gemeint. Wohl aber dürfen wir vermuten, daß die Trennung einer intelligibeln von einer sensibeln »Welt« ihre letzte B e g r ü n d u n g in der Unterscheidung findet, die wir als den Gegensatz des sinnlich Wahrnehmbaren und des unsinnlich Verstehbaren an dem Unterschied von Wort und Wortbedeutung aufzeigen konnten. Sollen wir einen mundus intelligibilis außer der Sinnenwelt mit R e c h t annehmen, dann muß ein Dualismus schon in dem intuitiv und anschaulich erfaßbaren oder unmittelbar zugänglichen S t o f f der Welt enthalten sein, d. h. wir haben bereits die prote hyle nicht nur als sensibel, sondern zum Teil auch als intelligibel zu bestimmen. Jedenfalls, so lange uns die Augen nicht dafür aufgegangen sind, daß das Unmittelbare sich im Sensibeln und seinen Derivaten nicht erschöpft, ist unser Horizont nicht weit genug, und sind wir außer Stande, die Fülle des ganzen Materials zu »sehen«, das wir brauchen, um Wissenschaft vom Universum zu treiben. Die Beseitigung jedes sensualistischen Dogmas bleibt für die Erreichung dieses Zwecks eine ebenso notwendige Vorbedingung wie die Beseitigung des Rationalismus. Ja man kann sagen, es beruht auf einer der bedenklichsten rationalistischen Konstruktionen, wenn man annimmt, der Stoff aller Erkenntnis müsse im Gegensatz zum rationalen Denken durchweg sinnlich sein.

V.

D e r U m f a n g d e s I n t e l l i g i b e l n.

Ist die Mauer der Vorurteile des hyletischen Sensualismus einmal niedergerissen, dann wird der Blick frei, und es kann gelingen, die ohne Vermittlung verstehbaren oder unmittelbar anschaulichen intelligibeln Zustände in ihrer Totalität zu bemerken. Dem Versuch, ihren Umfang wenigstens im allgemeinen und schematisch festzustellen, wenden wir uns nun zu, und noch einmal gehen wir dabei von einer terminologischen Schwierigkeit aus, die sich an die Bedeutung des Wortes »Verstehen« knüpft. Doch handelt es sich jetzt nicht darum, von den verstehenden Akten abzusehen oder zu verhindern, daß aus den unmittelbaren Zuständen vermittelte Gegenstände werden, sondern die Qualität des Verstehbaren selbst, das W a s des Anschaulichen, das wir unmittelbar als unsinnlich erfassen, kommt in Betracht. Wir müssen uns hüten, die Totalität des intelligibeln Gebietes mit einem seiner Teile zu

identifizieren, der zwar sehr wichtig ist, aber als Material zum Aufbau eines umfassenden mundus intelligibilis nicht ausreicht. Es kommt mit anderen Worten darauf an, daß wir die Bedeutung der Worte verstehbar und intelligibel, nachdem wir sie vorher auf Unsinnliches eingeschränkt haben, jetzt nicht zu eng nehmen.

Denken wir zunächst an verstehbare Gegenstände, um später von ihnen auf die verstehbaren Zustände zurückzublicken. Die theoretischen Sinngebilde, die an wissenschaftlichen Sätzen haften, werden mit dem Verstand verstanden, und wenn wir vom Intelligibeln hören, so denken wir dabei an unsern Intellekt. Schon die Namen weisen darauf hin, daß Verstehen und Verstand ebenso wie intelligibel und Intellekt zusammengehören. Dürfen wir aber darum das Verstehbare mit dem Verstandesmäßigen, das Intelligible mit dem Intellektuellen einfach gleichsetzen, also Unsinnliches nur im Theoretischen suchen? Gerade das ist zu vermeiden, falls das Gebiet des Unmittelbaren umfassend genug bestimmt werden soll. Allerdings muß man sich zuerst an der theoretischen Sphäre orientieren, wo man mit logisch zwingender Notwendigkeit einsehen will, daß es überhaupt etwas Unsinnliches gibt. Das nur sinnlich Wahrgenommene bleibt für den Verstand undurchdringlich oder irrational, und wenn es nichts anderes als eine Sinnenwelt gäbe, dann wäre überhaupt nichts zu verstehen, ja so etwas wie eine ratio oder ein Intellekt könnte in der Welt gar nicht vorkommen. Vom Verstand aus dringen wir mit der größten Sicherheit, deren die Wissenschaft fähig ist, über die Sinnenwelt hinaus zur Gewißheit einer unsinnlichen Sphäre. Unserm Intellekt erschließt sich ein Intelligibles, an dem wir so wenig zweifeln können wie an den Farben oder Tönen, die unseren Sinnen unmittelbar gegeben sind. Daran liegt es wohl auch, daß die »andere« Welt, von der die Philosophen reden, den Namen des mundus intelligibilis erhalten hat. Als Welt des Intellekts bleibt sie theoretisch unanfechtbar. An dem, was der Verstand versteht, kann der Verstand nicht rütteln. Im Zusammenhang damit wird man immer auch geneigt sein, das Unsinnliche mit dem Verstandesmäßigen, das Intelligible mit dem Intellektuellen zu identifizieren.

Auf die theoretische Unbezweifelbarkeit des Unsinnlichen kommt es jedoch, nachdem der Bann des hyletischen Sensualismus einmal durchbrochen ist, nicht mehr an. Wir dürfen beim theoretisch Verstehbaren nicht stehen bleiben, und zwar nicht nur deshalb nicht, weil uns allein die intelligibeln Zustände, nicht die theoretischen Sinngebilde als intelligible Gegenstände interessieren. Wir müssen

jetzt auch einsehen: es gibt Unsinnliches, das wir nicht mit dem theoretischen Verstand auffassen, und das trotzdem verstehbar oder intelligibel zu nennen ist, weil für den Akt, mit dem das Subjekt sich des Unsinnlichen bemächtigt, uns kein anderer, besser verständlicher Ausdruck zur Verfügung steht. So sind wir gezwungen, zu sagen, daß wir nicht nur Verstandesmäßiges verstehen, und daß das Intelligible nicht nur das Intellektuelle ist. Gewiß klingt das paradox, aber dadurch dürfen wir uns über die Sache, die wir meinen, nicht täuschen lassen.

Uebrigens ist es sogar mit dem paradoxen Klang nicht so schlimm bestellt, wie es zuerst scheinen könnte. Man spricht oft vom Verstehen eines Kunstwerks und meint damit nicht das theoretische Verständnis durch die wissenschaftliche Aesthetik, sondern das Verhalten des künstlerisch empfänglichen Menschen, mit dem er sich der künstlerischen Sinngebilde bemächtigt, wie Dichtungen, Musikwerke oder Gemälde sie ihm unmittelbar entgegenbringen. Bei solchem Verstehen braucht der Verstand keine wesentliche Rolle zu spielen. Die höchste Poesie enthält unter Umständen, theoretisch verstanden, sehr triviale Gedanken, und was wir an einer Melodie verstehen, muß eventuell sogar in Gegensatz zu allem Verstandesmäßigen gebracht werden. Verstehbar im Unterschied von wahrnehmbar sind wir also schon gewöhnt, auch außertheoretischen künstlerischen Gehalt zu nennen, und wir empfinden das als berechtigt, da er sich von der sinnlich wahrnehmbaren Realität des Kunstwerkes ebenso grundsätzlich unterscheidet, wie der theoretische Sinn eines wissenschaftlichen Satzes, den wir verstehen, von den sichtbaren oder hörbaren Worten, an denen er haftet, verschieden ist.

An diese üblich gewordene erweiterte Bedeutung von »verstehbar« knüpfen wir an, wenn wir das völlig unintellektuelle künstlerische Sinngebilde auch mit dem Fremdwort »intelligibel« bezeichnen und dann noch weiter gehen, um schließlich ganz allgemein alle Gegenstände, aus denen die anschaulich gegebene Welt besteht, in sensible und intelligible einzuteilen. Danach gehört das, was wir z. B. an einer Handlung als sittlich verstehen, ebenfalls nicht zum Sensiblen, sondern zum Intelligibeln. Hat doch schon Kant von einem »intelligibeln Charakter« gesprochen. Dabei war freilich der Zusammenhang mit metaphysischen Gedanken wesentlich, und von ihnen ist abzusehen, wo es sich um das Intelligible als das unmittelbar Verstehbare handelt. Aber das hebt den Sinn des Wortes »intelligibel« nicht auf. Wir müssen uns an den Gedanken gewöhnen, daß bereits

das Material, welches wir metaphysisch deuten, in seiner Unmittelbarkeit von allem sinnlich Wahrnehmbaren prinzipiell verschieden ist und insofern unter den Begriff des Verstehbaren oder Intelligibeln fällt, ohne daß es darum mit dem Verstande oder dem Intellekt aufgefaßt zu werden braucht. Besonders deutlich wird das in der religiösen Sphäre. Göttliches erschließt sich manchem Gläubigen ohne jede Verstandesbrücke, ja er glaubt eventuell daran, gerade weil es seinen Intellekt »absurd« anmutet. Trotzdem wird er es, falls er darauf überhaupt reflektiert, nicht zum sinnlich Wahrnehmbaren rechnen, sondern sagen, daß er es als unsinnlich »versteht«. Dementsprechend ist auch hier, solange wir an der Einteilung in sensible und intelligible Gegenstände festhalten, das Gebiet des Intelligibeln über das des Intellekts hinaus zu erweitern.

Doch sollten diese Beispiele von Gegenständen nur zur Rechtfertigung unseres Sprachgebrauches dienen. Im übrigen kommen, da bei der protophysischen Einstellung lediglich das Zuständliche am Verstehbaren oder Intelligibeln in Frage steht, die künstlerischen, ethischen und religiösen Sinngebilde nicht weiter in Betracht. Sie tragen einen eminent gegenständlichen Charakter und reichen als mannigfach geformte Gestaltungen nicht allein über alles Unmittelbare, sondern auch über alles Zuständliche weit hinaus. Wir achten im folgenden auf das Elementare und Ursprüngliche am Verstehbaren und suchen, um uns seinen ganzen Umfang zum Bewußtsein zu bringen, nach einer Feststellung dessen, was jede wache Minute unseres atheoretischen Lebens uns an Unsinnlichem, also nicht Wahrnehmbarem, sondern Verstehbarem und insofern Intelligibelm aufdrängt.

Dabei werden die sprachlichen Schwierigkeiten, die sich jeder Lehre vom Unsinnlichen entgegenstellen, noch größer werden als bisher, und es ist notwendig, daß wir auf sie ausdrücklich reflektieren, falls wir sie überwinden wollen.

Es gibt keine völlig adäquaten Bezeichnungen für das, was wir im folgenden meinen, und es kann sie aus naheliegenden Gründen nicht geben. Schon bei der Bildung eines a l l g e m e i n e n Begriffs vom Zuständlichen in seiner Unmittelbarkeit hatten wir mit der Sprache zu kämpfen, deren Worte zum größten Teil nur auf Gegenstände passen. Noch schwerer muß es sein, vom Zuständlichen im B e s o n d e r e n zu reden, und vollends fehlen die Ausdrücke, wenn es sich um Bezeichnungen für die verschiedenen A r t e n des Unsinnlichen und Verstehbaren in seiner Unmittelbarkeit handelt. Es besteht im praktischen Leben keine Veranlassung, auf sie zu achten,

und schon deshalb gibt es keine allgemein verständlichen Ausdrücke dafür, mit denen sie sich charakterisieren lassen. Wir suchen daher nach einem Umweg, der zum Ziel führt.

Der verstehbare Zustand taucht immer zusammen mit einer Wahrnehmung auf, an der er uns als an seinem Träger zum Bewußtsein kommt, und auf solche Wahrnehmungen weisen wir hin, wenn wir von dem Unsinnlichen reden wollen, das an ihnen haftet. Freilich wird sich das Unsinnliche auch dann meist nur als Gegenstand charakterisieren lassen. Wir sagen infolgedessen notwendig mehr, als wir protophysisch meinen. Aber das ist unbedenklich, sobald wir jedesmal ausdrücklich darauf reflektieren, daß allein das Zuständliche an den unsinnlichen und verstehbaren Gegenständen in Betracht kommen soll, die wir als Beispiele heranziehen, um an ihnen zum Bewußtsein zu bringen, wie umfassend das Gebiet des Intelligibeln sich darstellt. Vergessen wir diesen doppelten Vorbehalt wegen des sinnlichen Trägers und der Gegenständlichkeit des Unsinnlichen nicht, dann werden die folgenden Ausführungen vor Mißverständnissen geschützt sein, und jedenfalls bedeutet es keinen Einwand, falls behauptet wird, es sei in ihnen nicht ausschließlich vom verstehbaren Zuständlichen die Rede, sondern es klängen zugleich viele gegenständliche Vermittlungen aus den Sphären des Unsinnlichen und Sinnlichen mit an. Für unseren Zweck genügt es, wenn nur nach Abzug aller dieser Bestandteile noch etwas Unmittelbares in der Form der unsinnlichen Zuständlichkeit übrig bleibt.

Wenden wir uns, um das zu zeigen, im Interesse der Universalität unserer Darlegungen zunächst einem Gebiet zu, das von dem des atheoretischen Unsinnlichen, wie es in künstlerischen, sittlichen oder religiösen Gebilden zum Ausdruck kommt, möglichst weit entfernt liegt. Wir denken uns zu diesem Zweck in das Gewühl einer Großstadt versetzt. Unsere Sinne werden dort von Eindrücken geradezu bestürmt, und zugleich verknüpft sich mit nahezu allem, was das Auge und das Ohr wahrnimmt, etwas Unsinnliches, Verstehbares, Intelligibles. Nicht allein die Worte auf Plakaten und Firmenschildern, sondern auch die farbigen Signale und Lichtreklamen haben verstehbare Bedeutungen und erregen dadurch unsere Aufmerksamkeit. Dasselbe gilt von den verschiedensten Tönen, wie von dem Pfeifen der Eisenbahnen, dem Tuten der Automobile, dem Rollen der Räder, dem Heulen der Fabriksirenen usw. Das alles sind gewiß sehr »triviale« Gegenstände, und doch steckt in ihnen prinzipiell derselbe Dualismus von Sinnlichem und Unsinnlichem, den wir an dem Unterschied von Wort und Wortbedeutung klar machen konnten,

denn auch was wir hier erleben, erschöpft sich nicht im sinnlich Wahrnehmbaren. Es ist vielmehr zugleich verstehbar und weist damit über das Sensible ins Intelligible hinaus, so sehr es unsere Sinne erregen mag. Hier muß es daher auch unmittelbar Zuständliches in Fülle geben, das zum Intelligibeln gehört. Ebenso sicher aber ist: an unser theoretisches Verständnis und an unsern Intellekt wendet sich dies Intelligible nur zum Teil.

Dabei zu verweilen, haben wir jedoch keine Veranlassung. Ein kurzer Hinweis kann genügen. Wollen wir das Intelligible in seinem ganzen Umfang kennen lernen, so dürfen wir uns nicht auf Zustände beschränken, die an bewußt geschaffenen Gebilden der Kultur haften. Ja, diese haben als Beispiele sogar einen Nachteil, denn bei ihnen liegt der Gedanke besonders nahe, daß wir nicht das Unsinnliche in seiner Unmittelbarkeit, sondern die Absichten der Menschen »verstehen«, die uns damit etwas sagen wollen. Gerade davon aber ist hier zu abstrahieren. Wir kehren daher bei dem Versuch, das Intelligible in seiner Unmittelbarkeit auch dort aufzuzeigen, wo wir es nicht mit dem Intellekt auffassen, noch einmal zu den Worten und ihren Bedeutungen zurück.

Darauf, daß das Verstehbare an Worten nicht allein verstandesmäßig sein kann, wies schon die Tatsache der Dichtkunst in unzweideutiger Weise hin. Doch ist sie hier nicht weiter zu erörtern, da mit ihren Sätzen sich gegenständliche Sinngebilde verknüpfen. Wir halten uns an einzelne Wörter und beachten an ihnen das, was nicht bereits gegenständliche Bedeutung hat. Dann zeigt sich: wir verstehen unmittelbar Anrufe wie »Halt«, »Komm« und ähnliche Befehle, auch insofern sie sich an unsern Willen wenden, und ebenso Ausdrücke der persönlichen Zuneigung wie »Freund«, »Liebster« oder Beschimpfungen wie »Lump«, »Schuft«, insofern sie Gefühle der verschiedensten Art erregen. Gewiß ist bei ihrem Verständnis der Verstand beteiligt, aber das Verstehbare oder Intelligible richtet sich nicht an den Intellekt allein. Wir brauchen vollends nur eine Seite eines Wörterbuchs zu lesen und darauf zu achten, was an verstehbarem Unsinnlichem uns dabei zum Bewußtsein kommt, dann werden wir leicht merken, wie groß das Gebiet des Intelligibeln ist, das nicht mit dem Verstand verstanden wird, und welche Fülle von außertheoretisch verstehbaren Zuständen es gibt, die sich jeder sinnlichen Wahrnehmung entziehen.

Doch auch mit dem Hinweis hierauf ist erst ein kleines Gebiet des Unsinnlichen gekennzeichnet, das wir meinen. Lediglich deshalb haben wir wieder Wortbedeutungen vorangestellt, weil an ihnen

der unsinnliche Charakter auch des atheoretischen Intelligibeln am leichtesten zum Bewußtsein kommt. Es ist unbedingt gewiß, daß die Wortbedeutung nicht mit dem Wortbild oder dem Wortklang zusammenfällt, und daß wir daher bei ihrem Verstehen auch im Gebiet des Atheoretischen unsinnliche Zustände unmittelbar erleben. Hat man aber einmal an diesem besonderen Fall gelernt, das unbezweifelbare außertheoretische Intelligible zu sehen, dann wird man es auch an anderen Gegenständen in seiner von allem Sinnlichen prinzipiell verschiedenen Eigenart bemerken. So hat die menschliche Stimme einen verstehbaren Klang, d. h. sie ist nicht bloßer Klang, sondern mit dem akustischen Eindruck verknüpft sich ein Intelligibles, das ihr Bedeutung verleiht. Das menschliche Antlitz zeigt verstehbare Linien, d. h. es ist mehr als ein optisches Bild. Die Bewegungen des Auges, das Runzeln der Stirn, das Zucken der Mundwinkel und ebenso das Schütteln des Kopfes, das Winken der Hand, die Haltung der ganzen menschlichen Gestalt, das alles sind nicht bloß wahrnehmbare Anschauungen, sondern zusammen mit dem Sensibeln tritt überall ein Unsinnliches auf, das zum Intelligibeln gehört, und auch bei seinem Verständnis braucht der Verstand keine wesentliche Rolle zu spielen. Nicht minder sind Tastempfindungen, die von einem Händedruck, einem Streicheln, einem Kuß stammen, Träger verstehbarer oder intelligibler Zustände. Ja wir dürfen, ohne noch andere Beispiele heranzuziehen, wohl sagen, daß uns nicht viel »Menschliches« bekannt ist, dessen unmittelbare Zuständlichkeit rein sensibel und nicht zugleich irgendwie intelligibel wäre.

Sind wir aber hiermit am Ende? Gewiß nicht. Mit dem Menschlichen ist die Grenze des Verstehbaren und damit der unsinnlichen Zustände noch lange nicht erreicht. Der Anblick von Tieren oder Pflanzen zeigt ebenfalls nicht selten etwas, das über alles Wahrnehmbare hinausführt. Hier kann man gewiß geneigt sein, die Grenze an verschiedenen Stellen zu ziehen. Doch darf man nicht meinen, das Intelligible höre in der kulturfreien Welt stets mit dem L e b e n auf, so daß die »tote Natur«, wie wir sie unmittelbar anschauen, unverständlich und bloß sinnlich bleiben müsse. Wer das glaubt, läßt sich durch »psychologische« U m d e u t u n g e n des Zuständlichen verwirren, die dessen Unmittelbarkeit aufheben und es unmöglich machen, das Intelligible in seinem ganzen Umfang zu bemerken. So wird z. B. gesagt, wir lebten in Illusionen, wenn wir annehmen, die unbeseelte oder gar die unbelebte Natur sei verstehbar, denn wir legten dann etwas Seelisches in sie hinein, das es in ihr gar nicht gäbe.

Derartige Gedanken einer psychologistischen »Weltanschauung« sind sorgfältig fernzuhalten, wo es sich um die protophysische Aufweisung des Intelligibeln handelt. Illusionen werden erst möglich mit Rücksicht auf vermittelnde Konstruktionen oder Deutungen, denen wir das Verstehbare unterziehen und damit seine Unmittelbarkeit zerstören. Irrtümer über das Intelligible können erst entstehen, wo Theorien darüber aufgestellt sind. Das Intelligible selbst dagegen, das wir in seiner Unmittelbarkeit intuitiv erfassen, liegt diesseits von Wahrheit und Irrtum aller dieser Theorien oder, wenn man will, auch jenseits, und es ist in seiner unmittelbar verstandenen Zuständlichkeit noch völlig illusionsfrei. Als unsinnlich bleibt es schon deswegen bestehen, weil ein bloß sinnlicher Zustand sich gar nicht in der Weise deuten ließe, daß wir uns über ihn Illusionen hinsichtlich seines unsinnlichen Charakters machen könnten. Wie sollte ein rein sensibler Stoff uns zu der Meinung verleiten, wir verständen daran etwas, wenn es gar nichts unmittelbar Verstehbares daran gibt? Nehmen wir das Wort »intelligibel« weit genug, und beschränken wir uns auf das Zuständliche, dann können wir alles dessen als eines Intelligibeln völlig sicher sein, was wir zu verstehen glauben. Mißverständnisse sind in diesem Gebiet noch ausgeschlossen, oder ganz unmißverständlich ausgedrückt: auch das Mißverstehen bleibt immer ein Verstehen, und wo überhaupt etwas verstanden wird, da gibt es auch Verstehbares oder Intelligibles.

Wer das eingesehen hat, wird daher zustimmen müssen, wenn wir sagen: nicht allein mit Worten oder Stimmen oder Ausdrucksbewegungen beseelter und belebter Wesen ist Unsinnliches oder Intelligibles unmittelbar verknüpft. Nein, auch »wenn der Sturm im Walde braust und knarrt, die Riesenfichte stürzend Nachbaräste und Nachbarstämme quetschend niederstreift, und ihrem Fall dumpf hohl der Hügel donnert«, erleben wir unmittelbar Unsinnliches, das wir verstehen. Für jeden, der nicht psychologisch verbildet ist, leuchtet so in allen Teilen der Welt eine Fülle des Intelligibeln auf, und wir sind auch längst daran gewöhnt, es zum Ausdruck zu bringen, wenn wir davon reden, daß der Wind uns lau umschmeichelt, die Quelle lieblich murmelt, der Fels trotzig starrt, das Gewitter düster droht, die Woge sanft rauscht, das Meer ruhig atmet, der Mond uns freundlich anblickt, die Wolken hastig daran vorübereilen, die Sonne majestätisch am Himmel emporsteigt oder die Sterne still erhaben durch die fühllos kalte Winternacht glänzen. In solchen Sätzen mögen viele Illusionen oder Mißverständnisse, die auf falschen Deutungen des Verstandenen beruhen, mitklingen. Aber sie klingen

nur mit und sind nicht etwa das Einzige, was da an Verstehbarem gemeint ist. Ja, das rein zuständliche Unsinnliche, das wir in diesen Fällen falsch deuten und dann mißverstehen, bleibt davon völlig unberührt. Das trägt einen unbezweifelbar intelligibeln Charakter und ist für sich betrachtet ebensowenig sinnlich wahrnehmbar wie der verstandesmäßig verstehbare theoretische Sinn eines Satzes der Wissenschaft.

Was die Philosophie des Unmittelbaren mit all diesem intelligibeln »Material« theoretisch anzufangen vermag, wenn sie es wissenschaftlich vergegenständlicht, ist eine andere Frage. Zunächst galt es, das Unsinnliche als Stoff oder als Weltinhalt in seiner Zuständlichkeit zum Bewußtsein zu bringen, damit klar wird, wie hilflos der hyletisch-sensualistisch orientierte Intuitionismus der Totalität unserer Intuitionen oder Erlebnisse gegenübersteht.

Noch genauer den Umkreis des Verstehbaren in seiner Zuständlichkeit aufzuzeigen, ist nicht notwendig. An ein Ende kämen wir dabei doch nicht, denn weit mehr, als sich mit Worten sagen läßt, wird an verstehbaren Zuständen unmittelbar anschaulich erlebt. Es dürfte schwer sein, in unserm individuellen Bewußtsein eine Lage zu konstatieren, die völlig frei von Intelligiblem ist, und es bedarf jedenfalls erst der ausdrücklichen Besinnung auf das, was in den komplexen Zuständen unserer Erlebnisse zum rein sinnlich Wahrnehmbaren, also absolut Unverständlichen gerechnet werden kann. Der Grund dafür liegt nahe. Nur das in jeder Hinsicht Bedeutungslose ist rein sinnlich. Auf solche Zustände aber zu achten, haben wir als »lebendige« Menschen keine Veranlassung. Unsere Aufmerksamkeit wendet sich allein dem zu, womit irgendeine Bedeutung sich verknüpft, und da gibt es dann stets auch etwas, das wir irgendwie verstehen. Man könnte freilich denken, es müsse umgekehrt das Sinnliche aufdringlicher sein als das Unsinnliche, von dem manche Philosophen nichts wissen wollen. Wie wäre es denn sonst möglich, daß man das Unsinnliche so oft übersieht? Aber wird es in Wahrheit von vielen übersehen? Nur Dogmatiker des Sensualismus und Psychologen, die sich durch ihre Theorien den unbefangenen Blick verbaut haben, können, weil sie das Unsinnliche für sinnlich oder gar für psychisch halten, die Eigenart seiner ursprünglichen Zuständlichkeit verkennen. Wer vorurteilslos in die Welt schaut, muß finden, daß gerade das Verstehbare das eigentlich »Aufdringliche« ist, denn erst das irgendwie mit Bedeutungen Verknüpfte vermag sich uns überhaupt aufzudrängen. Bedeutungen aber sind stets mehr als bloß sinnlich. So dürfen wir

sagen, daß wir überall in einer Welt leben, die nicht allein sensibel, sondern zugleich intelligibel ist.

Vielleicht wird man trotzdem unsere Darstellung des unsinnlichen Gebietes sehr unbefriedigend finden. Sie lasse, kann man sagen, das Verstehbare als vereinzelt, fragmentarisch, ja zerrissen erscheinen, und das widerspreche seinem Wesen. Wenn irgendwo, so gäbe es im Intelligibeln Einheit, Ganzheit, Ordnung, Zusammenhang. Kann man das bestreiten?

Für den mundus intelligibilis ist das gewiß zutreffend. Doch darf man nicht vergessen, daß wir in der Protophysik mit ihrer besonderen Einstellung uns noch am Anfang befinden. Wir wollten lediglich das Zuständliche im Verstehbaren nach seiner Primitivität zum Bewußtsein bringen, wie es verknüpft mit Wahrnehmbarem sich uns auf Schritt und Tritt kund tut, und da konnten wir allein von willkürlich aufgegriffenen Einzelheiten reden, wie sie hier und dort auftauchen und wieder verschwinden. Es schadet unter diesen Umständen nichts, wenn wir sozusagen den Wald des Intelligibeln vor intelligibeln Bäumen nicht sehen. Der überschauende Blick, der die Teile zum Ganzen zusammenfaßt, ist nicht das, worauf es jetzt ankommt. Die Bäume stehen in Frage, aus denen der Wald besteht. Ja sogar das ist noch zuviel gesagt, da Bäume immer schon Gegenstände sind. Nur daß überall irgendein Unsinnliches so unmittelbar verstanden wird, wie wir Sinnliches unmittelbar wahrnehmen, war zu zeigen, und weil das zuständliche Unsinnliche sich für unser Bewußtsein stets mit Sinnlichem verknüpft, mußte bei der Beschränkung auf seinen Anblick das Verstehbare oder Intelligible ebenso fragmentarisch und zerrissen erscheinen wie das Wahrnehmbare oder Sensible in seiner Unmittelbarkeit.

Allerdings, die Philosophie hat sich davor zu hüten, daß sie nicht Charakteristika der sinnlichen Gegenstände kritiklos auf Unsinnliches überträgt. Das wird sogar von entscheidender Wichtigkeit bei der wissenschaftlichen Erforschung der intelligibeln »Welt«. Aber solange wir im Zuständlichen bleiben und von aller Vermittlung so weit wie möglich absehen, dürfen wir trotzdem behaupten, daß die Gebiete des Sinnlichen und des Unsinnlichen beide in ihrer Totalität für die bloße Anschauung nichts anderes als »Gewühl« sind. Vielleicht freilich bekommt schon dies Wort für beide eine verschiedene Bedeutung, sobald wir näher zusehen. Vielleicht stecken in den allerelementarsten unsinnlichen Zuständen bereits Einheiten und Zusammenhänge, die jeder Auflösung in ihre Elemente, wie wir sie beim Sinnlichen vollziehen, spotten, aber sobald wir von der

Gesamtheit der unsinnlichen Zustände in ihrer Unmittelbarkeit reden, bleibt ihr mit der Gesamtheit der unmittelbar wahrgenommenen sinnlichen Zustände dennoch der Mangel an Ordnung und Zusammenhang gemeinsam. Die Fülle dessen, was sich uns als unmittelbar verständlich aufdrängt, ist ein Haufen oder ein Aggregat. Es sind gewissermaßen nur intelligible Fetzen, die uns da zum Bewußtsein kommen. Auf sie aber wollten wir uns hier beschränken, weil von der Wissenschaft gerade sie oft übersehen werden. So gewiß wir noch keinen gegliederten mundus sensibilis von Gegenständen vor uns haben, wenn wir nur wahrnehmen, ebenso gewiß darf von keinem gegliederten mundus intelligibilis die Rede sein, wenn wir lediglich zuständliches Unsinnliches verstehen. Um das, was wir das intelligible Gewühl nennen können, zum Bewußtsein zu bringen, haben wir absichtlich von den heterogensten Bestandteilen des unsinnlichen Gebietes durcheinander gesprochen. Erst nachdem das geschehen und so die Unmittelbarkeit und Unableitbarkeit auch der unsinnlichen hyle herausgestellt ist, kann die Frage auftauchen: wie wird aus dem Gewühl des Verstehbaren eine intelligible Welt, ein Kosmos der unsinnlichen Bedeutungen oder Sinngebilde?

* * *

Nur bis zur Klarlegung dieses Problems einer Philosophie des Unmittelbaren sollte der Gedankengang geführt werden. Die Antwort auf die gestellte Frage gehört in einen anderen Zusammenhang. Wenige Worte sind über sie noch zu sagen, damit die Bedeutung der Problemstellung klar wird.

Von vornherein wiesen wir darauf hin, daß je mehr an Stoff wir intuitiv erfassen oder erschauen, desto größere Sorgfalt auf die Ausbildung der Begriffe und Konstruktionen zu verwenden ist, die geeignet sein sollen, das Wesentliche in der Fülle des unmittelbar Gegebenen wissenschaftlich zu beherrschen, und es versteht sich wohl von selbst, daß die Methode, die vom intelligibeln Gewühl zur Erkenntis der intelligibeln »Welt« führt, eine andere sein muß als die, mit welcher die Wissenschaft sich des Sensibeln begrifflich bemächtigt, um zur Erkenntnis der Sinnenwelt vorzudringen. Ohne Formen und Prinzipien gibt es keine Wissenschaft. Das bloße Schauen führt auch gegenüber dem Intelligibeln, falls man sich nicht willkürlich, also unwissenschaftlich, auf bereits vorwissenschaftlich geformte verstehbare Einzelheiten beschränkt, zu einem unübersehbaren Chaos. Welche Formen und Prinzipien brauchen

wir, um der Eigenart des Intelligibeln bei seiner Erkenntnis gerecht zu werden? Muß nun doch die Metaphysik heran, falls nicht mehr protophysisch allein das Zuständliche zu konstatieren ist, sondern es sich um den Kosmos der unsinnlichen Gegenstände handelt? Darüber wird durch die prophysische Besinnung noch nichts ausgemacht. Oder sollte es gelingen, dem Intelligibeln empirisch, nämlich von seiten der psychischen Akte beizukommen, mit denen wir es erfassen, und wäre also von einer »verstehenden Psychologie« die intelligible Welt, womöglich »exakt« mit Hilfe von Experimenten und jedenfalls auf Grund einer Erforschung der erfahrbaren sinnlich seelischen Wirklichkeiten, aufzubauen? Oder führt keiner dieser beiden Wege zum Ziel, und läßt sich vielleicht zeigen, daß das Wesentliche in allen verstehbaren Bedeutungen oder Sinngebilden ein »Wert« ist, der unsinnlich »gilt«, so daß allein eine systematisch durchgeführte Philosophie der Werte imstande sein wird, in das intelligible Gewühl Ordnung und Zusammenhang zu bringen? Das sind Fragen, die sich unmittelbar an die Aufzeigung der Problematik des unsinnlichen Weltstoffes anschließen.

Doch wie sie auch beantwortet werden mögen, auf jeden Fall hat die Wissenschaft nicht allein über das bloße Schauen hinaus zur Bildung von Begriffen vorzudringen, sondern wenn sie zugleich Philosophie, d. h. Wissenschaft vom Weltganzen sein will, darf sie sich auch nicht auf die Formen und Prinzipien der psychophysischen Sinnenwelt beschränken. Sie wird sich vielmehr so zu gestalten haben, daß sie den Titel: de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis verdient. Das ist das Thema der immer wieder zu schreibenden »Inauguraldissertation« in jeder »Schule«, welche den Anspruch erhebt, eine philosophische Schule zu sein. Das Problem, das in diesem Thema steckt, durch Hinweis auf die unmittelbar anschauliche Fülle des Intelligibeln ein wenig anders zu formulieren, als es sonst geschieht, war der Zweck dieser Zeilen.

Das Problem der nationalen Musikgeschichte.

Von

Gustav Becking (Erlangen).

Geschichte schreiben ist keineswegs eine rein wissenschaftliche Angelegenheit. Ganz abgesehen von der umstrittenen Frage, woher der Historiker die Wertmaßstäbe zur Beurteilung der geschichtlichen Erscheinungen nehmen solle, entspringt ja schon die Problemstellung der historischen Werke durchaus nicht immer ausschließlich wissenschaftlicher Kalkulation. Immer wieder greifen neue Zeiten Probleme auf, die — rein wissenschaftlich betrachtet — in dem bis dahin vorhandenen Wissensschatz gar nicht als »Lücke« empfunden waren. Oftmals, bei äußerlichen Anlässen, ist die Ausbeute gering; geht dagegen die Hinwendung mit der allgemeinen Blickrichtung der neuen Zeit parallel, liegen also die bewegenden Ursachen im Charakter dieser Zeit tief gegründet, so darf man hoffen, daß sich dem Sehen-mit-neuen-Augen auch bisher unbeachtete Gebiete erschließen werden.

Wenn nun neuerdings allerorten — zumal in Deutschland — ein starkes Interesse für die Nationaltypen, für das Charakteristisch-Deutsche, das Charakteristisch-Französische, das Englische usw., aufkommt, so gilt es zu fragen, ob hier etwa Probleme verborgen sind, deren Lösung durch eine höhere Notwendigkeit als durch äußeren Zwang gefordert wird. Gewiß liegt es ja nur nahe, daß der Deutsche — während man in England gewissermaßen nach einem reichen, aber etwas unbekömmlichen Mal mit H. G. Wells' »Outline of History« über Mäßigkeit diskutiert — nach dem erschütternden Erlebnis, nicht verstanden zu werden und nicht zu verstehen, nun alle Kraft an die Klärung der offenbar undurchsichtigen und abgründigen Nationaltypen, zunächst einmal des eigenen, setzt und die Forderung erhebt, Geschichte zu schreiben um der Erkenntnis des Nationalen willen, die daraus fließt. Den Einblick in

das dunkle und doch so wichtige Gebiet sucht man natürlich am liebsten dort zu gewinnen, wo die Völker ihr Wesen am unmittelbarsten und unabhängig von international geltenden wirtschaftlichen Umständen zu bekunden scheinen: in der philosophischen und künstlerischen Betätigung. Vollends die Musik gilt als besonders günstiges Angriffsfeld. Es bildet sich eine ganze Literatur um das Thema »Deutsches Wesen in der Musik«, das auch von historischen Werken als Ausgangspunkt gewählt wird.

Aber so wichtig die Erkenntnis der Nationaltypen auch sein mag, ein eigentlich historisches Problem ist damit nicht gegeben, handelt es sich doch gerade um unzeitliche Faktoren, mit denen die Geschichte als mit Konstanten zu rechnen hat. Es ist daher zu überlegen, ob der allgemeine Drang zur völkisch und landschaftlich begrenzten Geschichte, hier im besonderen in der Musikgeschichte, wirklich nur aus dem aktuellen Interesse an den Nationaltypen erwächst, oder ob ihm wahrhafte, echt historische Probleme zugrunde liegen, die uns, auch ohne daß wir sie ausdrücklich kennen, immer wieder in den Bann ziehen.

Die wenigen allgemeinen Geschichtsdarstellungen von wissenschaftlicher Bedeutung, z. B. die Oxford History of Music, sind im Grunde international eingestellt, wenn die Verfasser auch, wie Karl Wilhelm Ambros, feines Verständnis für die nationalen Eigenheiten zeigen, oder wie Hugo Riemann, mit sichtlichem Stolz bei dem sogenannten Uebergang der musikalischen Hegemonie auf Deutschland verweilen. Deutlicher noch zeigen merkwürdigerweise die Werke, welche ausschließlich deutsche Musikgeschichte behandeln, den internationalen Grundgedanken. Schließt man diejenigen aus, denen die nationale Begrenzung nur eine Frage der Stoffbeschränkung bedeutet, so bleiben die aus Freuαe an den historischen Geschicken des Deutschtums unternommenen Darstellungen, und gerade in ihnen spürt man oft die Wirkungen einer Art geheimer Gewissensbisse: die Verfasser sind im Grunde von der Unlösbarkeit der internationalen historischen Beziehungen überzeugt und tragen daher stets das Bewußtsein mit sich, durch alleinige Berücksichtigung eines Landes die vielverschlungenen, über die Grenzen hinweggesponnen Fäden gewaltsam und ohne rechten Grund immer wieder zu zerschneiden. Wenn diese Verfasser das bunte Gewebe der europäischen Musikentwicklung an sich vorübergleiten lassen, so halten sie gewissermaßen die nationalen Leitfäden, die sich senkrecht und gerade durch das Gewebe hindurchziehen, in der Hand. Und von rechts und links kommt die Fülle der international verlaufenden Fäden heran, kreuzt sich mit

den Längsfäden, bildet mit ihnen Knoten und Maschenwerk und verläßt wieder nach links und rechts die Hände der Historiker, während zugleich immer neue Beziehungen auftauchen und verschwinden. Der Forscher, der an dieses Bild eines allgemein-europäischen Geschichtsteppichs glaubt, wird sich hinsichtlich des nationalen Elements zwei Aufgaben stellen: er zeigt an, wie es konstant bleibt, wie es manchmal verdunkelt wird, dann wieder hervorbricht, wie es sich trotz aller Einflüsse von außen in seiner Eigenart behauptet. Und ferner wird er sich bemühen, die Verdienste des von ihm gewählten Volkes im Rahmen des ganzen Geschichtsteppichs festzustellen; er wird untersuchen, welche Fäden etwa hier original entstehen und wieder nach außen hin Einfluß gewinnen, und er wird alles daransetzen aufzudecken, wie die fremden eindringenden Elemente in die nationale Richtung hineingezogen und in diesem Sinne verarbeitet werden.

Dazu ist ja, vor allem in der deutschen Musik, Gelegenheit genug; das Problem der Beeinflussung durch andere Nationen steht hier während des ganzen Geschichtsablaufs im Vordergrund. Von den historischen Anfängen an, da der musikalische Schatz der christlichen Kirche mit seinem römischen, byzantinischen, ja syrischen Erbe bei uns eingeführt wird, durch die Periode hindurch, da die Nachbarn den gewaltigen Bau der fränkisch-burgundisch-niederländischen Tonkunst errichten und uns zudem englische Einflüsse vermitteln, bis hin in die italienische Zeit mit ihrem späteren starken französischen Einschlag, ja durch das 19. Jahrhundert hindurch bis auf die neueste Klaviermusik, die sich in ihren fortschrittlichen Tendenzen an französische, russische und englische Muster anschließt, — während dieser langen, weit über ein Jahrtausend zu verfolgenden Entwicklung hören die internationalen Rezeptionen nicht auf, und sie unterlaufen nicht nur so nebenher, sondern sind durchweg mit den wichtigsten Erscheinungen verknüpft und haben daher Anspruch auf eingehende Berücksichtigung.

Für die anderen, hier in Frage kommenden Länder Europas tritt das Problem der Rezeption wohl etwas mehr zurück als in den zentral gelegenen, die, wie Deutschland-Oesterreich oder auch die Niederlande, immerfort und in besonderem Maße internationalen Ausdehnungsbestrebungen ausgesetzt waren. Auch ist gewiß die Aufnahme fremden musikalischen Gutes bei den einzelnen Völkern unter ganz verschiedenen Umständen vor sich gegangen und hat zu verschiedenen Folgen geführt. Während beispielsweise die Absorption der burgundischen Musik durch Italien, die im 16. Jahrhundert zum

Abschluß kommt, den glanzvollen Aufschwung des italienischen Barock einleitet, so hat umgekehrt die rücklaufende Welle der bodenständigen niederländischen und englischen Tonkunst schweren Schaden zugefügt, Frankreich dagegen, das ihr einen Lulli verdankt, fand sich stets äußerst glücklich mit ihr ab; in Deutschland endlich dauerte die Auseinandersetzung zwar übermäßig lang und wurde zuletzt quälend, aber es kam durchweg zur Verarbeitung des Eingeführten, das sich als sehr fruchtbar erwies. Jedoch, wie nun auch immer die Rezeptionen verlaufen sein mögen, zeigen sie nicht Eines gemeinsam? Daß nämlich die nationale Musikgeschichte auf Schritt und Tritt abhängig ist von Faktoren, die aus irgendwelchen ausländischen Konstellationen entsprungen über die Grenze hereindringen, hier zwar im nationalen Sinn verarbeitet werden, aber doch zu den hier bereits herrschenden Zuständen in keinerlei organischem Zusammenhang stehen und die Einheit der nationalen Geschichte also jedesmal mit jähem Ruck durchbrechen? Muß der Historiker sich nicht mit dieser Lückenhaftigkeit zufriedengeben oder aber, wie Ranke, von der nationalen zur allgemeinen Geschichte übergehen?

Die internationale Betrachtungsweise ist bekannt. Der Weg von der Gotik zur Renaissance — auf dem man allerdings der Musik des burgundischen Kulturkreises nicht gerecht wird — und weiter durch die Hexenküche des Barock hindurch ins Jahrhundert der Formen hinein zur sogenannten klassischen Epoche hin und darüber hinaus durch eine allgemein-europäische Romantik und die vielen anderen Strömungen des 19. Jahrhunderts bis in die Hexenküche der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart — dieser Weg wird zu oft beschritten, als daß er noch gewiesen zu werden brauchte. Die abendländischen Völker erscheinen, von ihm aus betrachtet, als eine große Familie und nehmen die kulturellen Strömungen, die sich nacheinander durch die ganze Gemeinschaft hinziehen, je nach ihrer Eigenart auf und verarbeiten sie, wenn sie überhaupt dazu imstande sind, in einer eigenen Weise. Das Nationale bedeutet in diesem Bilde nur Färbung; Renaissance, Barock, Romantik, alle treten sie auch einmal deutsch gefärbt auf. Und hat man nur erst die deutsche (oder andere nationale) Farbe in ihrem Wesen erkannt, was ja keine eigentlich historische Aufgabe ist, so scheint damit das Rätsel der nationalen Kunst- und Musikgeschichte gelöst zu sein. Denn nur nationale, aber nicht organisch-historische Einheitlichkeit darf man von ihr verlangen.

Vor allem ist es die Stilgeschichte, die diese Auffassung der Musikgeschichte als eines aus den mannigfachsten internationalen Fäden gesponnenen Teppichs, der nur mit Gewalt in nationale Streifen zerschnitten werden kann, begünstigt. Sie folgt ja den in buntem Wechsel anscheinend irrational von einem Lande zum anderen schwirrenden Stileigentümlichkeiten und Formen und legt diesen vielfach schwer erklärlichen Bewegungen mit Vorliebe die bekannten großen europäischen Stilströmungen als Träger unter. Ihr Boden ist der internationale. Die Entwicklung einer Form, etwa der Sonate, oder auch Einzelerscheinungen, wie das Eindringen des venezianischen Barock in Deutschland, lassen sich gar nicht anders behandeln. Und so hat sich die Stilforschung auch durchaus berechtigterweise jenen Geschichtsbegriff gewählt, mit dem sie arbeiten kann. Fehler entstehen erst, wenn man diesen nur für den einzig möglichen, »wahren«, hält, eine Gefahr, die heute, da die stilkritischen Methoden einen großen Aufschwung genommen und sich allgemein durchgesetzt haben, besonders nahe liegt.

Das Bild vom Teppich beruht im Grunde auf einer naiv realistischen Anschauung vom Wesen des musikalischen Kunstwerks überhaupt. Dieses werde, sagt man, aus vielen, international zusammenkommenden Fäden geknüpft. Dabei gilt als selbstverständliche Voraussetzung, daß die Fäden, die im einen Lande abgesandt werden, auch dieselben seien, die im anderen ankommen. Monodie, nimmt man an, sei gleich Monodie, in Florenz wie in Königsberg, bei Caccini gleich wie bei Heinrich Albert, und man übersieht dabei gern, daß solche übernommenen Formen nicht lebendige, fertige Kunstwerke mit einem festen, unverrückbaren Sinn sind, sondern Mittel von bunter Vieldeutigkeit, anwendbar zu den allerverschiedensten Zwekken. Unschwer ergeben sich die mannigfachen Möglichkeiten ein und derselben Form, wenn man stilistisch und formal ähnliche Tonwerke von allerlei Herkunft einmal — unter vorläufiger Ausschaltung der Frage nach Verarbeitung und Weiterbildung — nur daraufhin analysiert, w a r u m denn der Komponist zur Verwendung gerade dieser Form gegriffen hat, was er von ihr erwartete, was er überhaupt mit ihr wollte.

Ungemein lehrreich ist da die deutsche Rezeption des italienischen Barock. Keines der Elemente dieses Stils kehrt mit seinem originalen Sinn in Deutschland wieder: weder die Chromatik, die noch zu Lebzeiten Palestrinas die klaren Linien des eben gewonnenen klassischen Acapella-Stils wieder verschwimmen ließ und die — mag sie auch mit theoretischen Versuchen über das griechische Tonsystem zusam-

menhängen — ursprünglich von romantischer Einstellung, vom Streben nach Aufgehen im Erlebnis, zeugte — noch die Dynamisierung der Form, wie sie alsbald in dem virtuosen Drange, das Tonstück einem beherrschenden Bewegungsprinzip dienstbar zu machen, von den Venetianern durchgeführt wurde. Auch das bedeutsame Problem der Florentiner Monodisten, den ganzen Ausdruck des Satzes, der bisher verschiedene, obligat geführte Stimmen gebraucht hatte, nunmehr in e i n e Stimme zu verdichten und diese bis ins einzelne von der Textdeklamation abhängig zu machen, hat den Deutschen jener Zeit nie vorgelegen, schon allein weil die Vorbedingungen fehlten. Und als dann das verdrängte Stimmengerüst, seiner strukturellen Bedeutung beraubt, als Generalbaß und Rahmen für die monodischen Ausdrucksbilder oder als Hintergrund für melodische Entfaltung wieder an Boden gewann, da war es nur natürlich, daß man diesseits der Alpen zu der neuen Erscheinung kein rechtes Verhältnis hatte und sie mehr als technische Errungenschaft behandelte. Hier standen doch ganz andere Aufgaben im Vordergrund und das zeigt sich selbst da, wo sich die deutsche Freude an festlichem Gepränge mit den Glanz- und Prachtoffenbarungen eines Gabrieli nahe berührt. Man halte die Chromatik Marenzios gegen das »Mirabile mysterium« des Jacob Handl oder man blicke auf das religiöse Kernproblem der Kunst Heinrich Schütz', des ersten Deutschen, der alle Elemente des südlichen Barock in sich aufgenommen hat, und es wird deutlich werden, wie wenig weit die Gemeinsamkeiten, die durch den Gebrauch gleicher Mittel bedingt sind, reichen.

Vor solcher Betrachtung löst sich die vermeintliche Identität des Uebernommenen mit dem Original (die für die Stilgeschichte zurecht besteht) bald auf. Selbst typisch gewordene, längere Zeit unverändert gebrauchte Formen wechseln ihren Sinn, je nachdem man sie mit den Augen des einen oder des anderen Komponisten sieht. So bedeutet im 19. Jahrhundert die Sonate dem einen ein Maximum an Geschlossenheit, dem anderen bietet dieselbe Sonate Gelegenheit, Themen und Sätze lose aneinanderzureihen, oder sie verliert gar ihren originalen Sinn ganz und sinkt zur bloßen Formel herab, deren Verwendung schon an sich Gewähr für eine gewisse klare und wirksame Anordnung gibt, so daß der Epigone nicht mehr zu erwerben braucht, um zu besitzen. Es erfordert also größte Vorsicht, will man aus dem Vorkommen der gleichen Stileigentümlichkeiten und Formen Schlüsse auf ein gleiches Kunstwollen der Komponisten ziehen. Gewiß geht von den deutschen Klassikern, zumal von ihren Instrumentalformen, ein starker Einfluß auf das Ausland aus, aber

aus dieser Tatsache folgt beileibe noch nicht, daß es damals irgendwann ein internationales, allgemein-europäisches Zeitalter der »Klassik« gegeben hätte. Denn auch hier übernahm man nur, was in der Richtung des eigenen Strebens lag, und das eigentlich »Klassische« suchte man weder, noch ahmte man es nach.

Gerade im internationalen Verkehr sind starke Umdeutungen des originalen Sinnes bei Uebernahme der als Gemeingut herumschwirrenden Formelemente besonders häufig. Entsteht bei einem Volk aus innerem Bedürfnis heraus eine neue Möglichkeit des musikalischen Ausdrucks, das Lied etwa oder das musikalische Drama oder eine bisher ungebräuchliche Art, Ton und Wort miteinander zu verbinden, so kann es natürlich nicht ausbleiben, daß die Nachbarvölker sich die Errungenschaft zunutze machen, auch wenn sie selbst aus eigener Problematik zu einer solchen Entdeckung nie gelangt wären. Was dort Ergebnis einer organischen Entwicklung und höchstes Bedürfnis war, wird hier zur willkommenen Bereicherung, mit der man nach Herzenslust schaltet. Der Hauptnachdruck fällt dabei auf die Herzenslust des Uebernehmenden, die wenig Berührungspunkte mit den Problemen zu haben pflegt, die zur Entstehung der betreffenden neuen Erscheinung führten. So verwendet Heinrich Albert die Florentiner Monodie; aber er ist weit davon entfernt, etwa die spezifische deutsche Lösung des Caccinischen Programms zu geben. Auch, wenn der Nachahmende nicht in dieser Weise als glücklicher Finder auftritt, sondern als Suchender, als Unzufriedener, von Haus auszieht, wie etwa die fortschrittlich gesinnten, französierenden Zeitgenossen Bachs oder wie Richard Wagner, so trägt er doch das nationale Erbe, das ihm durch seine Geburt zugefallen ist, mit sich: seine Fragen, sein Streben, seine Probleme, und die leiten ihn wieder bei der Auswahl des Fremden, dem er sich anschließt. Mag er sich auch der höchsten Objektivität bewußt sein, er kann doch nicht umhin, mit eigenen Augen zu sehen und — als Produzierender wenigstens — seinem daheim gewachsenen Wollen zu folgen.

Es genügt also für unsere Einsicht in diese Frage nicht, wenn die nationalen Typen bestimmt und als durch die Geschichte konstant bleibende Faktoren erkannt sind, und auch der Nachweis, ob es einem Volke gelungen sei, die ausländischen Einflüsse schließlich im eigenen Sinn zu verarbeiten, reicht nicht aus; das jeweilige Eindringen der fremden Elemente bliebe ja ein Rätsel, vor dem die Forschung stets wieder kapitulieren müßte. Es gilt vielmehr, unter Ueberwindung des einseitigen Bildes vom Teppich tiefer zu blicken

auf das Kunstwollen und die Kunstanschauung, wie sie die Komponisten in ihrem musikalischen Werken niedergelegt haben. Dann rücken die Angehörigen des gleichen Volkes zu einer Gruppe zusammen, die nationale Geschichte verliert das Lückenhafte und zeigt sich als sinnvolle organische Einheit. Denn in jeder nationalen Entwicklung erfolgt mit dem Wechsel der Generationen auch eine innerlich gesetzmäßige Abfolge der Probleme.

Der Forschung bietet sich hier ein weites, bisher spärlich bebautes Feld. Ein Umstand aber macht die Arbeit darauf besonders anziehend: Der Suchende stößt bald auf deutliche Parallelitäten. Es scheint in der Tat, als müßten gewisse grundlegende musikalische Probleme in jeder nationalen Geschichte aufs neue durchlaufen werden, ganz unbeschadet davon, ob die Nachbarvölker bereits eine Lösung angegeben haben. So unterscheiden sich zwar, wie ich an anderer Stelle nachzuweisen versucht habe, Italiener, Franzosen und Deutsche grundsätzlich durch ihre national-konstante Rhythmusbehandlung; alle drei Völker beginnen jedoch in gleicher Weise die Geschichte ihrer Kunstmusik mit einem primitiven, in breitem dynamischen Strome ungebrochen dahinfließenden Rhythmus und gehen nach langer Entwicklung zum Prinzip des innerlich stark differenzierten, durchgebildeten, individuell erfüllten Einzelschlags über. Die Frage taktmäßiger oder anscheinend taktmäßiger Ordnungen spielt in diesen Prozeß nicht hinein, ist aber nicht identisch mit jenem Grundproblem des Rhythmischen. Der Umschwung nun vom »alten« zum »neuen« Rhythmus, mit dem auch andere umwälzende Veränderungen verbunden zu sein pflegen, geht in Italien während der musikalisch leider noch so wenig wiedererhellten Renaissance in dem langen Zeitraum zwischen Trecentisten und Monodisten vor sich, bei Palestrina ist er bereits erfolgt. England gelangt um 1600 mit den Virginalisten, Frankreich ein Jahrhundert darnach mit Couperin und Rameau an diese Stelle. In den Niederlanden liegt die gesamte große Musik vor dem Uebergang, der erst nach Sweelinck eintritt. Abgesehen von Rußland, das noch heute beim ungebrochenen Rhythmus zu verharren scheint, vollzieht Deutschland die entscheidende rhythmische Reform zuletzt, indem es vom Prinzip des 17. Jahrhunderts, dem dynamischen Strome, der noch durch Bachs Werke fließt und auf dem sich auch die norddeutschen Aufklärer und Mannheimer Stürmer und Dränger lustig tummeln, fortschreitet zum gefaßten, beherrschten Schlag Haydns.

Die »klassischen« Zeiten der Völker — so nennt man ja vielfach die nach dem rhythmischen Umschwung anbrechenden Perioden —

ähneln sich also nicht nur durch Größe und Glanz und durch gewisse richtunggebende Bedeutung für die weitere Entwicklung der nationalen Kultur, sondern sie entspringen sogar stets der gleichen historischen Konstellation und haben immer wieder eine breite gemeinsame Basis. Jede dieser Epochen muß denselben Komplex grundlegender Probleme, in dem das rhythmische nur ein einzelnes, äußerlich gefaßtes ist, noch einmal durchmachen. Ist die Lösung dann erfolgt, und ist bei einem Volk auf dem neuen Boden eine große »klassische« Musik erwachsen, so scheint die Rückkehr zu vorklassischen Zuständen ausgeschlossen. Mag auch später die Sehnsucht nach der alten Zeit mit ihrem ungehemmt dahinfließenden musikalischen Strom noch so stark werden, mag man wieder zurückwollen vom klassischen Herrschaftsprinzip, das nun als Last und als Herrschenmüssen empfunden wird, man wird diesem Verlangen nur durch historische Einstellung und durch Pflege primitiverer Musik nachkommen können. So mochte England nach Purcell das vitale Phänomen Händel, Deutschland nach Wagner die ungebrochenen Russen ins Land rufen und daneben sich erneut der breiten Gebundenheit Bachs hingeben, Befreiung vom klassischen Erbe trat damit nicht ein, die alte Weltanschauung kehrte nicht wieder. Man kann sich ganz in die Rezeption flüchten, in der Produktion gibt es kein Zurück.

Die Klassik teilt die nationalen Geschichtsabläufe, sie bildet eine Stufe, die man nur hinauf, nicht hinab schreitet, und die auch nicht verfrüht erklommen werden kann: niemals wird ein Volk, das noch nicht bis zu ihr vorgedrungen ist, durch die Nachbarn mit hinaufgeschleift. Sprunghaftes Vorrücken scheint unmöglich. Zwar werden die deutschen Zeitgenossen von der französischen Klassik stark beeinflußt, aber nicht im Sinne des Klassischen, einer großen Gehaltskunst; eine solche war ja der deutsche Barock von Schütz bis Bach im höchsten Maße; Formalismus und Formenvirtuosität vielmehr dringen ein und zersetzen bald den gehaltenen Stil der breiten Gebundenheit im Sinne des Rokoko. Freilich bereitet nun das Halbjahrhundert der Formen die Klassik der Wiener Meister vor, aber es strebt doch erst fort vom Barock und hat sich in seiner inneren Problematik noch nicht recht von ihm losgemacht. Und so hat die französische Klassik das Entstehen der deutschen vielleicht erleichtert, herbeigeführt hat sie es aber ebensowenig wie die schon früher zu uns gedrungene Palestrinakunst oder die Musik des Merry Old England es vermocht haben.

Hier liegen die tieferen Gründe für die in der Geschichte immer wiederkehrenden Mißverständnisse bei der Uebernahme fremden Gutes: dem rezipierenden Volk fehlen die Organe für die ursprüngliche Problematik der eingeführten Erscheinung, manchmal vielleicht infolge seiner nationalen Veranlagung, fast immer aber deshalb, weil der Uebernehmende historisch »n o c h nicht so weit« oder »s c h o n darüber hinaus« ist.

Die Klassik bildet keineswegs die einzige nachweisbare Stufe im Ablauf der nationalen Musikgeschichten; nur wird sie und ihre Umgebung in der nach oben und unten unabsehbaren Reihe vorläufig wohl am bequemsten zugänglich sein. Wenn sich auch ihre Einflüsse stets als besonders nachhaltig erweisen, so dauert ihre eigentliche Herrschaft doch nirgends lange, und sie hat als repräsentative Komponisten immer nur ganz wenige große Meister aufzuweisen. Alsbald ist man ihrer hohen Anschauung nicht mehr fähig, es folgt die Flucht vom Gestaltenwollen ins Erlebenmüssen, der Uebergang vom beherrschten, überlegten rhythmischen Schlag zum freischwingenden, von innen heraus getriebenen, haltlosen: die Romantik. Auch sie währt nicht so lange wie ihre Einflüsse. Wie in Deutschland so verliert sie auch bei ihrem früheren Auftreten in anderen nationalen Entwicklungen den eigentlichen Sinn; eine große neue Stufe, in der die zerflossenen rhythmischen Kräfte aufs neue gesammelt und zu gedrängtestem Ausdruck gesteigert werden, löst sie ab, in Deutschland durch die Neudeutschen, in England durch Purcell, in Florenz durch die expressive Monodie vertreten.

Die Stilgeschichte kann solchen Problemen nicht gerecht werden. Was sie in gleicher Weise Barock nennt, tritt ja in den Musikgeschichten Italiens, Frankreichs und Deutschlands in völlig verschiedenen, einander geradezu entgegengesetzten Bedeutungen auf, in Italien zunächst mit durchaus n a c h k l a s s i s c h e m Charakter. Die Bewegung beginnt mit deutlicher Hinwendung zum Romantischen; das klassische Ideal als Ganzes wird aufgegeben, nur einzelne schon früher vorhandene Elemente werden, jedoch ohne Zusammenhalt durch das klassische Herrschaftsprinzip, in neuer Ordnung ins Unermessliche hinaufgetrieben. Erst spät, aber desto begieriger greift Deutschland nach dem dargebotenen Schatz. Grundlage des Stils und unbestrittene Selbstverständlichkeit war hier seit der glänzenden Haslerzeit jene sichere Selbstgewißheit, die bisweilen — bei den Epigonen des Kirchenliedes z. B. — zur Freude am Naheliegenden und zur Flachheit ausarten konnte, die aber anderseits noch die eine Konstante in der Kunst Johann Sebastian

Bachs bildet. Der expressive Barockstil gab nun die Aufschwungsmöglichkeit hinzu, die desto höher hinaufführen konnte, je fester das Fundament war. So wird das rhythmisch-harmonische Grundgerüst Bachs durch das freie, barocke Linienspiel bisweilen erstaunlich weit von seiner ursprünglichen, einfachen Anlage abgedrängt, so weit, daß man wohl eine rein lineare Konstruktion der burgundischen Gotik vor sich zu haben meinen könnte, setzte sich nicht jene fest aneinander geschlossene, sicher vorausbestimmte Grundlage immer wieder kraftvoll durch. Das eben bedeutete ein Vorrecht der deutschen Meister dieser Zeit: sie konnten als Vorklassiker den verfeinerten, hochentwickelten barocken Ausdruck verbinden mit einer Kunst von ganz ursprünglicher Haltung und Gewalt, die noch nicht durch das klassisch-menschliche Medium hindurchgegangen und in ihrem Kern ebenso ungebrochen war wie ihr Rhythmus.

Eine dritte Möglichkeit endlich erreichte der Barockstil in Frankreich. Hier wurden seine Elemente gar einer Klassik dienstbar gemacht, und sie erfüllten willig auch diese Rolle. Die Entwirrung solcher, durch die Ueberschneidung verschiedener Systeme bewirkter, Sachlagen wird der Stilgeschichte, die ja notwendigerweise an der Identität der Formen festhalten muß, nicht gelingen können, ebenso wie jede international eingestellte historische Betrachtung — mag sie auch Verständnis haben für konstante Nationaltypen — vor dieser Aufgabe versagen muß. Hier gilt es, die organische Einheit der nationalen Geschichte zu erfassen. Die Grundlage einer solchen: ein sinnvoller, lückenloser, undurchbrechlicher Ablauf allereinfachster Probleme, scheint in der Musikgeschichte in der Tat nachweisbar zu sein. Von dem aktuellen Interesse an den Nationaltypen aber darf man erhoffen, daß es die Blicke hinlenkt auf diesen Komplex wahrhaft historischer Fragen, der einer Erörterung so dringend bedarf.

Notizen.

Es kann dem Philosophen nichts Erfreulicheres begegnen, als wenn eine Einzelwissenschaft sich Rechenschaft über Sinn und Artung ihres Gegenstandes, über die allgemeineren Gesetzlichkeiten ihrer Methode von selbst unmittelbar in ihrer eigenen Arbeit zu geben unternimmt, doppelt erfreulich, wenn keine andere Absicht als eben das eigene Geschäft gründlich zu besorgen, den Fachwissenschaftler zu Ueberlegungen veranlaßt, die Aufschluß über Denken und Gegenstand geben. Die Sprachwissenschaft steht nun seit den Tagen Platons in so naher, heute wieder neu entdeckter Verwandtschaft zu philosophischen Disziplinen, daß sich regelrechte Grenzgebiete auszubilden scheinen.

In diesem Zusammenhange sei auf die Schriften eines Sprachforschers aufmerksam gemacht, der dem Logos in seiner vollen Bedeutung, der Sprache als Vehikel des Geistes, eine selten treue, nachdenkliche Mühe gewidmet hat. Ueber die fachliche Arbeit Ernst Lewys, die im Sinne Humboldts der möglichst reinen Erfassung der Individualität des so entfernten finnisch-ugrischen Sprachtypus gewidmet ist — eben ist seine »Tscheremissische Grammatik« [1]) erschienen — steht mir kein Urteil zu. Aber zerstreut und versteckt finden sich auch hier allgemeine Einsichten in das Wesen der Sprache, wie in den früher erschienenen allgemeinen Abhandlungen, die um so bemerkenswerter sind, als L. von dem Zweifel in die Anwendbarkeit allgemeiner Gesichtspunkte auf geistige Individualität sehr stark erfüllt ist und sich das Allgemeine beinahe mit Widerstreben vom Stoffe — der Sache und der auf sie gerichteten Forschung mit ihren Widersprüchen — aufdrängen läßt. In der Hillebrandtfestschrift [2]) erweckt er die Lehre W. v. Humboldts von der überaus großen Bedeutung der Sprachmischungen zu neuem Leben durch den Nachweis der — man möchte sagen — völkerpädagogischen Tatsache, daß erst erheblich nach der Völkermischung sich deren Einfluß in der Sprache zeigen kann. In der Winklerfestschrift [3]) fühlt er höchst

1) Leipzig 1922, Haessel.

2) Beiträge zur Sprach- und Völkerkunde, Festschrift gewidmet Alfred Hildebrandt zu seinem 60. Geburtstage von seinen Breslauer Schülern. Halle a. d. S. 1913, S. 110.

3) Breslau, Priebatschs Buchhandlung i. K. 1920, S. 13.

behutsam nach einer dem allgemeinen Sprachtypus eigentümlichen Gruppierung der Kasus vor und eröffnet grade durch die äußerste systematische Zurückhaltung die weitesten Ausblicke auf wichtige Gesetzmäßigkeiten der Bedeutungsverknüpfung. Im 42. Bande der Zeitschr. f. rom. Philologie (1922, S. 71) wird aus dem Französischen zu dem Unterschiede von Abstrakt und Konkret wesentliches beigebracht. Aus der neuen Grammatik erwähne ich die erkenntnispsychologisch höchst bemerkenswerte Selbstbeobachtung des Verfassers: er zeigt an den Transkriptionen des von den russischen Gefangenen Gehörten — es handelt sich besonders um den Satzakzent, der bei einem Wiederholenlassen unrettbar verloren geht —, wie durch die eigene Vertrautheit mit der zu beobachtenden Sprache die reine Empfänglichkeit vermindert wird, wie sofort — oft nur vermeintlich — Gewußtes sich über und zwischen das Wahrgenommene schiebt. Man mag ermessen, in wie vielen Fällen dieser hier beschriebene »einfache« Vorgang ähnlich das in einer Sprache Gemeinte in das eigene Meinen umbiegen mag, wenn schon in dem Erfassen des Lautlichen die Eigentätigkeit sich die Gegebenheit zurechtdenkt. Solche Erwägungen sind für die Theorie der Sprache von höchstem Werte; sie zeigen, daß gegenständliche Theorie und bewußte Praxis auf einer Linie liegen.

Julius Stenzel.

Im Jahre 1914 begann der Verlag von B. G. Teubner Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften zu veröffentlichen, und zwar zunächst als zweiten Band eine Reihe von Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie und Religion, die — in den Jahren 1891 bis 1904, zumeist im Archiv für Geschichte der Philosophie, erschienen — von Georg Misch unter dem Titel »Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation« zusammengefaßt wurden. Der Krieg hat die Herstellung der weiteren Bände verzögert; erst 1921 folgte als vierter Band die Jugendgeschichte Hegels nebst anderen Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus, besorgt von Hermann Nohl, und im vorigen Jahre der von vielen Seiten sehnlichst erwartete erste Band mit dem Wiederabdruck der so lange Zeit auf dem Büchermarkte fehlenden Einleitung in die Geisteswissenschaften, mit Unterstützung von Arthur Stein herausgegeben von Bernhard Groethuysen. Die Schüler des großen Geisteshistorikers setzen ihrem Meister das würdigste Denkmal, indem sie die reiche Ernte seiner Arbeit einsammeln und dem Leser dadurch ermöglichen, in all den vielen Bruchstücken den gewaltigen Plan eines Ganzen zu erkennen, der, aus einheitlicher Schau ergriffen, nur deshalb keine volle Durchführung finden konnte, weil die Maße eines Menschenlebens dafür zu klein waren. Denn nicht weniger als die Gesamtentwicklung des europäischen Geistes zur Anschauung zu bringen war das letzte Ziel, das Dilthey vor Augen schwebte, und das zu errei-

chen er in seiner Einleitung einen mächtigen Anlauf nahm. Weil er das Bild des Ganzen immer vor sich sah, konnte er jede Gestalt der Geistesgeschichte, so liebevoll er sich auch in ihre geringsten Züge versenkte, zugleich in die weitesten Zusammenhänge hineinstellen, und diese, nur ihm eigene, Intuition und Analyse in sich vereinigende Methode macht das Anziehende und Bedeutende seiner historischen Arbeiten aus.

Vergleicht man die Art des Diltheyschen Forschens und Darstellens mit derjenigen anderer Philosophiehistoriker, so fällt sogleich als ihr unterscheidendes Merkmal der visionäre Scharfsinn auf, mit dem er in das Innere des schöpferischen Prozesses einzudringen und das hinter aller Begriffs- und Systembildung pulsierende Leben festzuhalten weiß. Dilthey hört nicht so sehr (mit Simmel zu reden) das Herz der Begriffe, als vielmehr das der Menschen klopfen und versteht es, diese Herztöne zum Klingen zu bringen. Er führt uns an die Quellen des Erlebens heran, aus denen das Denken entspringt, er weiß die dunklen Schächte, in denen die Gestalten der Systeme sich bilden, zu erhellen. Deshalb wendete er sich mit Vorliebe der Jugendgeschichte der Denker zu, und es sind wohl nicht bloß die äußeren Ursachen schuld daran, daß wir von ihm nur eine Darstellung des frühen Hegel und des frühen Schleiermacher besitzen. Gerade jene Perioden des Lebens, in denen der Gedanke sich noch nicht ausgeformt hat, sondern erst zum Lichte drängt, in denen das Erlebnis noch das Uebergewicht hat über die Kraft, es systematisch zu verdichten, locken ihn an; in der Fähigkeit, diese Perioden nachzuerleben, den ersten Schritten des noch tastenden Geistes nachzugehen, bewährt sich die Meisterschaft seines Könnens. —

So verdanken wir ihm die erstmalige Aufzeichnung des Weges, den der junge Hegel zurückgelegt hat, ehe er sich reif genug fühlte, seine Stimme in der Oeffentlichkeit zu erheben. Auf seine Anregung hin hat Hermann Nohl die aus den Jahren 1793—1800 stammenden Handschriften der Berliner Bibliothek, die bis dahin nur auszugsweise bekannt waren, 1907 herausgegeben und sich dadurch ein bleibendes Verdienst um die Hegel-Forschung erworben [1]. »Hegel hat nichts Schöneres geschrieben« — so urteilt Dilthey in seiner schon vor Nohls Veröffentlichung am 23. Nov. 1905 in der Akademie verlesenen und 1906 zum Drucke gebrachten Jugendgeschichte Hegels (Ges. Schr. IV, 68). Nicht wenigen mag durch diese wunderbare Darstellung der Zugang zu dem späteren Werke Hegels neu eröffnet worden sein. Denn leichter als das in dem schweren Panzer seiner dialektischen Methode sich bewegende System, das nur dem eindringlichsten Studium sich erschließt, können die noch im Zustande flüssigen Goldes dahinrauschenden Jugendgedanken, in denen Hegel damit ringt, den Gehalt des Christentums mit dem Idealbilde der griechischen Volksreligion auszusöhnen, das Gemüt des heutigen Lesers

1) Hegels theologische Jugendschriften nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin, herausg. v. H. Nohl. Tübingen, J. C. B. Mohr 1907.

ergreifen; ja mit Staunen muß dieser Leser den Eindruck gewinnen, daß der als intellektualistisch und rationalistisch verschrieene »Panlogist« als Jüngling dem, was die moderne »Lebensphilosophie«, der moderne Intuitionismus erstrebt, viel näher gestanden hat wie irgendein anderer Denker jener Epoche; daß für den jungen Hegel Erlebnis und Gedanke noch untrennbar eines sind, und daß alle Kraft des Begreifens bei ihm nur darauf gerichtet ist, sich das unmittelbar im Gemüte erfahrene Leben zum Verständnis zu bringen, — gipfelt doch die werdende Metaphysik des einsam mit sich Ringenden und nur für sich Schreibenden in einem Begriffe, für den er kein anderes Wort zu prägen weiß, als eben das Wort: Leben. »Hegel bestimmt den Charakter aller Wirklichkeit durch den Begriff des Lebens«, so faßt Dilthey das Resultat seiner Analyse zusammen (ebda. IV, 138).

Unnachahmlich feinsinnig und zartfühlend legt Dilthey die Fäden auseinander, die sich in dem Gewebe dieser Handschriften durchschlingen; wie wohl noch keinem Biographen vor ihm gelingt es seinem Auge, das Persönlichste und das Sachlichste, das Individuellste und das Allgemeinste zusammen zu schauen und wechselseitig zu erleuchten, gelingt es seinem stilistischen Takte, das Unaussprechlichste zum Ausdruck zu bringen. Die leisesten Schwingungen der Seele weiß er zu erlauschen, ihre tiefsten Geheimnisse zu erraten, ohne je den Ueberblick über die zusammenwirkenden objektiven Mächte des Geschehens zu verlieren. »Wie könnte man nun dieses Verhältnis zwischen dem philosophischen Genie, der literarischen Umgebung, die auf es wirkte, der historischen Lage, unter der es stand, ganz aussprechen!«, ruft er einmal aus (ebda. 56), — wem aber, so könnte man anfügen, war es mehr gegeben, als ihm, dieses Unmögliche zu vollbringen? Und dies vielleicht gerade deshalb, weil er sich bewußt ist, jenes Verhältnis g a n z nicht aussprechen zu können, weil er mit jener scheuen Ehrfurcht und Andacht an den großen Menschen herantritt, die nie vergißt, daß Leben — wie der junge Hegel einmal sagt — ein heiliges Geheimnis ist. Alles, was Dilthey schreibt, ist geradezu von einer Art Frömmigkeit dem Genie gegenüber getragen: das Genie gilt ihm ebensoviel, ja mehr, wie das geniale Werk.

In eine Untersuchung über die Richtigkeit der von Dilthey den Jugendschriften gegebenen Auslegung einzutreten ist hier nicht der Ort. Nur allgemein mag gesagt sein, daß Dilthey überall dort, wo er sich in die geschichtlichen Verflechtungen der Gedankenmotive hineinfühlt und die Tiefen des Erlebens zu eröffnen sucht, sein Bestes leistet. Die Grenze seines Verstehens beginnt dagegen dort, wo er die problem- und systemgeschichtliche Aufgabe angreift. Dies zeigt sich deutlich in den jetzt aus dem Nachlasse veröffentlichten Bruchstücken, in denen Dilthey es unternommen hat, die Entwicklung Hegels über die Periode der Jugendschriften hinaus bis in die Berliner Zeit hinein zu verfolgen (ebda. 191 ff.). Er vermag sich nicht eigentlich in den Standpunkt des systematischen Denkens

zu versetzen und von ihm aus den Wahrheitsgehalt der Prinzipien und der Methode zu prüfen oder auch nur zur sachgemäßen Darstellung zu bringen, weil seine Art anzuschauen und zu verstehen immer eine nur-historische bleibt. »Jedes metaphysische Genie drückt eine Seite der Wirklichkeit, die so noch nicht erblickt worden war, in Begriffen aus. Ihm geht diese Seite auf im metaphysischen Erlebnis« (ebda. 55). Hinter diesen Worten verbirgt sich ein Bekenntnis: daß nämlich ein metaphysisches System nur als Ausdruck des Erlebnisses, das ihm zugrunde liegt, angesehen werden dürfe; es womöglich aus dem Erlebnis heraus nachzubilden, ist Diltheys höchstes Ziel.

Daher kann es ihm nicht gelingen sich in den »allgemeinen Sachverhalt, (ebda.), den der Denker ergriffen« hat, als solchen, losgelöst von den biographisch-subjektiven Quellen der Entstehung des Werks, zu versenken; für ihn als Historiker gibt es sozusagen diesen allgemeinen Sachverhalt gar nicht, für ihn gibt es nur das Werk, in dem sich das persönlicheErlebnis ausspricht. Diese Betrachtungsweise kann zu Ergebnissen gelangen, die sich demjenigen, der lediglichBegriffsgeschichte treibt, nicht darbieten; aber sie kann ohne Zweifel der Intention des Denkers nicht gerecht werden, weil sie den Wert der Leistung nicht nach dem ihr eigenen Maßstabe zu beurteilen vermag. Sie stößt auch für sich selbst auf unübersteigliche Schranken; denn sie muß das ursprüngliche metaphysische Erlebnis, das ihr als solches nicht unmittelbar gegeben ist, aus den Schriften heraus, deren Sachgehalt sie andererseits wieder aus dem Erlebnisse deuten möchte, rekonstruieren und kann es, da es eben ein m e t a p h y s i s c h e s Erlebnis ist, nirgendwo sonst erfassen.

Dilthey versucht jedoch diese Schranken zu durchbrechen; er begnügt sich nicht damit, den biographischen und geistesgeschichtlichen Hintergrund des Systems aufzudecken und aus ihm das System hervortreten zu lassen, sondern er erhebt den Mangel seiner Betrachtungsweise zum philosophischen Standpunkt. Weil er den Sachverhalt als solchen gar nicht zu Gesichte bekommt, leugnet er die Möglichkeit überhaupt, sich den metaphysischen Problemen gegenüber sachlich zu verhalten; daraus entspringt seine antimetaphysische Gesinnung, die lediglich der Widerschein seiner nur-historischen Anschauungsart ist.

Dilthey ist seiner geistigen Veranlagung nach in erster Reihe Historiker, aber ihn beseelt eine unauslöschliche und unbefriedigte Sehnsucht nach Metaphysik. Wenn er die Möglichkeit der Metaphysik leugnet, so tut er es aus dem allgemeinen Vorurteil seiner Zeit heraus, und weil er selbst die Fähigkeit nicht besitzt, die er dem metaphysischen Genie nachrühmt, »in unpersönlichem Verhalten den allgemeinen Sachverhalt im Erlebnis zu gewahren« (ebda. 55 f.), nicht aber, weil er kritische Rechenschaft über die Grenzen des Erkennens abzulegen vermag. So spricht er von der »großartigen Folgerichtigkeit«, mit der Fichte, Schelling und Hegel aus Kant heraus zu ihren Systemen gelangt sind (ebda. 202), ja er erklärt sogar aus-

drücklich, Hegels »Bedenken gegen eine besondere Erkenntnistheorie trifft in der Tat den Zirkel, in dem diese befangen ist« (ebda. 233), schränkt aber diesen Satz sogleich dahin ein, daß diese Bedenken nur »für den Standpunkt Hegels« berechtigt seien (ebda. 234). So zeigt sich in der Beurteilung der Sachleistung überall ein Schwanken, das aus der Unsicherheit der eigenen Stellungnahme den Problemen gegenüber erwächst. Der Glanz der positiven Wissenschaften verdunkelt ihm die metaphysische Denkarbeit, deren Eigenwert er doch andererseits instinktiv fühlt und ehrt.

Daher bieten die hinterlassenen Bruchstücke, so reich auch sie an tiefen Blicken sind, und so überraschend treffsicher sie in mancher Hinsicht das Wesentliche hervorheben, doch kein einheitliches Bild. Gewiß hätte, wie der Herausgeber bemerkt, der Lebende an seinen Ausführungen noch vieles gebessert, aber der Aufgabe, die dieser Teil der Darstellung des Hegelschen Denkens stellt, wäre er doch nicht gewachsen gewesen. »Eine Monographie über Hegel wird einmal zu zeigen haben . . .«, so fängt ein Abschnitt dieser Bruchstücke an (ebda. 212), — in der Tat, diese Monographie bleibt auch jetzt noch Zukunftsarbeit, so wertvoll der Beitrag ist, den Dilthey zu ihr geliefert hat. —

Die Einleitung in die Geisteswissenschaften, die den ersten Band der Schriften füllt, gehört ihrerseits bereits der Geschichte an, und zwar in dem doppelten Sinne, daß ihre epochemachende Bedeutung von niemandem bestritten wird, ihre Methode und ihre Resultate dagegen heute niemandem mehr genügen können. Zwar ist der Impuls, den Dilthey durch sie der Forschung gegeben, noch nicht erschöpft; aber es ist deutlich geworden, daß die von Dilthey in dem ersten, systematisch begründenden Buche aufgewiesenen Probleme von ihm keiner Lösung entgegengeführt worden sind. Das Verdienst seiner Ausführungen soll nicht geschmälert werden; Dilthey hat hier als erster nachdrücklich gegen die Vorherrschaft der naturwissenschaftlichen Methoden Front gemacht und die Autonomie der Geisteswissenschaften zu wahren gesucht. Aber die Mittel, mit denen er den Kampf führt, sind unzulänglich. Man darf sagen, daß Dilthey sich dessen selbst bewußt gewesen ist; das erste Buch enthält nur eine Einleitung in die Einleitung, es will die erkenntnistheoretische Grundlegung nicht selbst geben, sondern nur ihre Notwendigkeit ins rechte Licht rücken, ihr Programm aussprechen (vgl. Ges. Schr. I, 116 ff.); die Ausführung ist der große Fragmentist schuldig geblieben, — dem ersten Bande ist kein weiterer nachgefolgt. Zwar hat Dilthey (wie auch die aus dem Nachlasse abgedruckten Zusätze zur Einleitung beweisen) immer von neuem danach gestrebt, seine systematischen Gedanken auszuformen; über Ansätze ist er jedoch nicht hinausgekommen.

Dilthey will die Autonomie der Geisteswissenschaften begründen, und zwar auf zwiefache Weise. Einmal will er im Gegensatze zu Psychophysik und Psychophysiologie eine Psychologie ins Werk setzen, die nicht wie jene erklärend und

konstruierend, sondern beschreibend und zergliedernd vorgeht. Das geistige Leben läßt sich nicht dem Naturbereich zugehörig denken, Tatsachen wie Wille, Selbstbewußtsein, Freiheit setzen der Naturerkenntnis Grenzen; diese Grenzen kann auch eine Metaphysik nicht überschreiten, wohl aber lassen sich die »Formen des geistigen Lebens« (ebda. 32) durch Typenbegriffe bestimmen. Eine solche deskriptive Psychologie ist »die erste und elementarste unter den Einzelwissenschaften des Geistes« (ebda. 33). Um ihre Beziehung zu den übrigen Geisteswissenschaften aufzuklären, ist aber zweitens eine erkenntnistheoretische Grundlegung notwendig, welche zugleich das Verhältnis der in den positiven Geisteswissenschaften (der Rechts- und Staatswissenschaft, der Theologie, der Nationalökonomie usw.) verwendeten Begriffe zur historischen Wirklichkeit aufzuhellen hat. Diese Wirklichkeit setzt sich nämlich nicht nur aus menschlichen Handlungen zusammen, sondern in ihr verwirklichen sich Kultur-Systeme wie Religion, Kunst, Wirtschaft, sowie Willens- und Zweckzusammenhänge wie Staat und Recht: das historische Geschehen läßt sich daher nicht nur als ein konkreter Kausalzusammenhang auffassen, sondern es muß zugleich aus dem »System der Werte und Imperative« verstanden werden, »das in dem Verhältnis des Menschen zu dem Zusammenhang seiner Aufgaben angelegt ist« (ebda. 89).

Beide Ideen, die einer beschreibenden Psychologie und die einer Erkenntnistheorie der Geisteswissenschaften, sind bekanntlich nach Dilthey von anderen Denkern aufgenommen und verarbeitet worden. Die Husserlsche Phänomenologie, die Rickertsche Geschichtslogik, die Sprangersche Lehre von den Lebensformen haben zwar andere Wege eingeschlagen als die von Dilthey gewiesenen; sie haben aber die in seiner Einleitung zuerst gesehenen Probleme weiter verfolgt und eigenartigen Lösungen entgegengeführt. Das Verdienst Diltheys liegt in der Auflockerung des Bodens und in dem Ausstreuen entwicklungsfähiger Keime; wenn es ihm auch nicht vergönnt war, die Aufgabe zu leisten, deren Notwendigkeit er deutlich fühlte, so gehört er doch zu den Entdeckern und Pionieren. Er hat in einer Zeit, die jeder Vertiefung in metaphysische Gedanken abhold war, die Fahne des echten philosophischen Streiters hoch gehalten und das Erbe vergangener größerer Epochen dem deutschen Geiste gerettet.

Die vorliegenden Bände der gesammelten Schriften zeichnen sich nicht nur durch die behutsame und sorgfältige Arbeit der Herausgeber aus, sondern auch durch die schöne Ausstattung, die der Verlag ihnen gegeben hat. Format, Druckspiegel und Papier erfreuen das Auge. So darf man die Hoffnung aussprechen, daß es den vereinten Kräften gelingen möge, ihr Werk bald zu vollenden. K.

Theodor Litt, Erkenntnis und Leben. Untersuchungen über Gliederung, Methoden und Beruf der Wissenschaft.

Hans Freyer, Theorie des objektiven Geistes. Eine Einleitung in die Kulturphilosophie (beide

Bücher: Leipzig, Berlin 1923, B. G. Teubner).

Die beiden Bücher von Litt und Freyer gehören innerlich zusammen. Zwei verschiedene, wiewohl einander stark beeinflussende Richtungen der Philosophie haben in dem letzten Menschenalter daran gearbeitet, ein philosophisches Verständnis der »Geisteswissenschaften« (oder der »Kulturwissenschaften«) zu gewinnen, die von Dilthey angeregte, um die Analyse des »Verstehens« bemühte einerseits, die von Windelband und Rickert vertretene methodologische, besser erkenntnis-teleologische anderseits. Litt und Freyer gehören wesentlich der Diltheyschen Richtung an, sind außerdem beide von Husserl beeinflußt. Während Rickert seine Gedanken sofort systematisch durchgestaltet hat, fehlt auf der anderen Seite noch ein gleichwertiger Aufbau; es blieb hier bei Einzeluntersuchungen, ja oft bei aphoristischen Aussprüchen. Litt und Freyer erstreben beide die notwendige systematische Durchführung in verschiedenen, aber nicht miteinander streitenden, sondern sich gegenseitig ergänzenden Arten: Litt wissenschaftstheoretisch, Freyer kulturtheoretisch. Es sieht nur im ersten Augenblick merkwürdig aus, daß Litt, der auf die lebensfernere Reflexion eingestellte, von einer lebensnäheren Frage, von dem uns alle bedrängenden Problem der Unlebendigkeit und Lebensbedeutung der Wissenschaft ausgeht, während Freyer rein auf Erkenntnis als solche sich beschränkt; denn in Wahrheit muß die Reflexion auf das Wesen der Wissenschaften ihr Verhältnis zum Leben immer im Auge haben, eine Analyse des Gegenstands der Wissenschaften kann dagegen die rein erkennende Einstellung als selbstverständliche Voraussetzung unbeachtet lassen.

Uebrigens liegt die Bedeutung von Litts Buch weniger in der Antwort, die er auf die Frage nach der Lebenswichtigkeit der Wissenschaft gibt, als in der Wissenschaftslehre als solcher. Während die Naturwissenschaften unmittelbar der wechselnden Tätigkeit des Subjekts gegenüberstehen, so daß hier diese wechselnde Tätigkeit als Leben erscheint und das Verhältnis von Wissenschaft und Leben, die technische Bedeutung der Wissenschaft problemlos ist, setzen die einzelnen (geschichtlichen wie systematischen) Geisteswissenschaften eine Strukturlehre des Geistes voraus. Die Geisteswissenschaften »verstehen«, die Strukturlehre erforscht die Voraussetzungen des Verstehens, die gemeinsame Geistes-Struktur. Ihr Mittel dabei ist die »ideierende Abstraktion« Husserls, d. h. eine Abstraktion, die nicht induktiv das gemeinsame Merkmal aus vielen Fällen findet, sondern die aus einer Anschauung deren wesentliche Struktur erschaut. Erst dieser Strukturlehre steht die »Kritik der Strukturlehre« gegenüber, die etwa der von Kant zuerst durchgeführten Kritik der naturwissenschaftlichen Vernunft entspricht. Die Strukturlehre ist formal; als allgemeine inhaltliche Grundwissenschaft steht ihr die Wertlehre zur Seite. Beide Grundwissenschaften sind gleich ursprünglich und wechselseitig aufeinander angewiesen, beide sind zentraler als die einzelnen Gei-

steswissenschaften. Aber sie bedürfen zu ihrer Ergänzung der Geisteswissenschaften, besonders der Geschichte, da ihr Allgemeines überall eine verständliche Besonderung fordert, die die auf Allgemeines gerichtete Forschung grundsätzlich nicht zu leisten vermag. Insofern dies in der Struktur wie im Werte begründet ist und in den entsprechenden Wissenschaften erwiesen wird, transzendieren diese sich selbst. Erst alle drei Richtungen zusammen machen eine Erkenntnis der Kultur möglich. Während in der Naturwissenschaft das Allgemeine sich vom Besonderen absondern läßt, daher Vorhersage möglich ist, handelt es sich auf geistiger Seite, im Verhältnis der Geisteswissenschaften zur Struktur- wie zur Wertlehre überall um Erfüllung des Allgemeinen durch ein von ihm her gefordertes, aber seiner Art nach von ihm verschiedenes Besondere. Für den Wert ergibt sich daraus »Identität der Intention und völlige Besonderheit des Erfüllungs-Erlebnisses«. Darum kann keine der Wissenschaften dem Leben, in dessen Einheit allein ihre Trennung und Vereinigung wurzelt, Zwecke setzen oder die Verantwortung für seine Entscheidungen abnehmen. Aber sie geben dem Leben Erinnerung und Selbstbewußtsein und erheben es dadurch auf höhere Stufe.

Das Programm, das Litts Buch aufstellt, trägt bereits den Beginn einer Erfüllung an vielen Stellen in sich; aber gerade der methodische Begriff, den Litt wie selbstverständlich anwendet, der der »ideierenden Abstraktion« bedarf noch eingehender Untersuchung. Zunächst scheint er nicht auf geisteswissenschaftliche Anschauung beschränkt zu sein: die Eigenschaften des geometrischen Raumes oder der Satz: »keine Farbe ohne Ausdehnung« werden doch wohl auch nicht durch Induktion gewonnen. Es müßte daher festgestellt werden, wie sich das von Litt für die geistige Sphäre behauptete Verhältnis des Allgemeinen und Besonderen zur ideierenden Abstraktion verhält. Auch scheint gerade den Tatsachen des Geistes das isolierende Verfahren (die Einklammerung), diese Voraussetzung ideierender Abstraktion, nicht zu entsprechen — sie dürfte hier nur Hilfsmittel einer vorbereitenden Denkstufe sein und aufgehoben werden müssen. Das führt zu einem dialektischen Verfahren, dessen Notwendigkeit an verschiedenen Stellen von Litts Buche sich leicht zeigen ließe.

Es scheint, daß F r e y e r, obwohl nicht methodologisch eingestellt, dieser Einsicht näher kommt; wenigstens hebt er in den späteren Teilen seines Buches die Trennungen vielfach auf, die er anfangs setzen mußte. Er beginnt damit, die allgemeine ruhende Struktur jedes Stückes »objektiven Geistes« zu erforschen, stellt dann dieses Stück in den Prozeß des Verstehens, Schaffens, Sinnwandels ein und zeigt endlich, wie es seine Wahrheit erst im System gewinnt. Der objektive Geist, der sich in der Erdoberfläche, diesem »krausesten Palimpsest« überall bekundet, ist gekennzeichnet durch die Kategorie »S i n n«. Der Sinn ist das mit einem Zeichen Gemeinte und aus diesem auf Grund des Strukturzusammenhangs der menschlichen Seele Herauszulesende. Sinn

ist nicht an tatsächliches Verstehen gebunden, transzendiert die Akte des Verstehens, ist im Zeichen wie das Leben im lebendigen Körper. Aber nicht jeder Sinn führt zu objektivem Geist. Vielmehr ist zu unterscheiden zwischen physiognomischem und gegenständlichem Sinn. Während jede Gebärde ein Inneres ausdrückt, bedeuten nur die hinzeigenden und darstellenden einen Gegenstand. Auf diese erste Objektivation, die des intendierten Gegenstands, baut sich die zweite auf: das Zeichen löst sich von seiner Entstehung ab, wird objektiver Träger eines objektiven Sinnes. Endlich durch die dritte Objektivation trennt sich das Zeichen vom Leib, gewinnt dauernden, vom Wandel des Lebens und vom Wechsel der Generationen unabhängigen Bestand. Erst durch diese dritte Objektivation entsteht objektiver Geist. Die Seinsweise des objektiven Geistes ist die Form. Als Haupttypen der Formordnung zeichnet F. fünf aus: Gebilde, dessen Sinngehalt nicht über sich hinausweist; Gerät, dessen Sinngehalt Teilstück eines zwecktätig gerichteten Handlungszusammenhangs ist; Zeichen, dessen Bedeutungsgehalt auf einen außerhalb des Zeichens vorhandenen Gegenstand hinweist So-; zialform, deren Sinngehalt soziale Bezüge bilden; Bildung d. h. Erzeugung von sinnhaft geordneter Welt im Individuum.

Es gehört durchaus zum Wesen des objektiven Geistes, Prozeß zu sein. Zwar nicht eines bestimmten Bewußtseins, wohl aber verstehenden Seelenlebens überhaupt bedarf er zu seiner Realisierung. Das Verstehen ist daher zweipolig, der Sinn ist Kraftzentrum so gut wie das Subjekt. Alles Verstehen ist schöpferisch und ändert den objektiven Geist. Wie das Verstehen, so gehört das Schaffen zum Wesen des objektiven Geistes: er ist geschaffene Form. Auch im Schaffen ist die Welt objektiver Sinnzusammenhänge ebenso aktiv wie das Subjekt. Daher ist Merkmal echten Schaffens, daß das Geschaffene einleuchtet, daß seine Betrachtung zu dem Satze führt: »es klappt, es stimmt«. Der Begriff der »Bündigkeit«, in dem Freyer dies zusammenfaßt, beherrscht alles Schaffen. Vom Leben her gesehen ist alles Schaffen »opferhafte Spannungsobjektivation«. Während jeder bloße Lebensakt vom Subjekt übers Objekt ins Subjekt zurückführt (Typus: Nahrungsaufnahme) wird im Schaffen die Spannung des Subjekts objektiviert. Erst wenn man das verstehende Subjekt hinzunimmt, schließt sich der Bogen, das Werk wird im sozialen Prozeß »Gerät des Lebens«.

Aber Verstehen ist Schaffen, d. h. vom Sinngehalt des objektiv geistigen Gebildes her gesehen, Mißverstehen. Der Sinngehalt objektiv geistiger Formen ist eindeutig, ihre reale Existenz ist von Faktoren abhängig, die mit dem Rhythmus des sich notwendig wandelnden Lebens immer weniger übereinstimmen. In je tiefere Schichten der Sinngehalt verfolgt wird, um so mehr wächst diese Spannung; es tritt ein Sinnwandel, vielleicht eine Sinnentleerung, und, wenn diese nicht mehr ertragen wird, Formzertrümmerung, Revolution ein. Freyer spricht als allgemeine Formel aus, was an der Kulturkrisis der Gegenwart im

Großen sichtbar geworden ist; daher ist es kein Zufall, daß der vornehmste Deuter dieser Krisis, Simmel, ihm neben Dilthey Führer wurde.

Während Statik und Dynamik des objektiven Geistes in ziemlich weitem Umfang von Freyer wirklich geboten werden, ist die Systematik mehr gefordert, bleibt sie wesentlich Programm. Zwei Richtungen der Systematik sind deutlich: einerseits müssen die Weltanschauungen, durch ihr Zentrum, ihr weltanschauliches Apriori, begriffen und unterschieden, andrerseits die »Kultursysteme« im Sinne Diltheys (Kunst, Recht, Wissenschaft, Wirtschaft usw.) systematisch aus den wesentlichen Richtungen des Lebens abgeleitet werden.

Freyer erfreut durch Geradheit, Klarheit, Kühnheit des Denkens; daß nicht alles, was er aufstellt, schon begründet ist, daß z. B. seine »Kategorien« noch »rhapsodisch« aufgegriffen werden, ist bei dem Mangel eines Systems und einer (von F. selbst energisch geforderten) Logik der Geisteswissenschaften nicht zu verwundern. Es wird entscheidend sein, ob er die Selbstbesinnung, die Reflexion auf sein eigenes Verfahren, deren Notwendigkeit er zugibt, wenn er sie auch vorläufig unterläßt, auszuführen vermag. Diese Herausstellung des eigenen Selbst, diese Objektivierung der tiefsten Spannungen des Subjekts ist das besondere »Opfer«, das der Philosophie auferlegt ist.

Jonas Cohn.

Das Leben der Wissenschaft und die griechische Philosophie.

Von

Heinrich Rickert (Heidelberg).

I.

Krisis der Wissenschaft?

In weiten Kreisen ist heute die Meinung verbreitet, daß mehrere der Güter, an deren Wert früher von den meisten Menschen fest geglaubt wurde, keine echten Güter seien, und daß daher unserer Kultur vielfach das sichere Fundament fehle. Müde Seelen verkünden aus solchen Ueberlegungen heraus den Untergang des Abendlandes, während tatkräftige Geister eine Umgestaltung unseres Lebens von Grund aus verlangen. Beide Tendenzen können sich auch, zumal wenn es bei bloßen Stimmungen bleibt, zu eigenartig gemischter Haltung verbinden. Jedenfalls sehen viele wie Frau Alving in Ibsens einst bewundertem Familiendrama in der Kultur unserer Zeit mancherlei »Gespenster«, d. h. Gebilde, die in Wahrheit längst verstorben, ein bloßes Schattendasein noch führen. »Nicht nur das, was wir von Vater und Mutter geerbt haben, geht in uns um, es sind alle erdenklichen toten Ansichten und allerhand toter Glaube, es lebt nicht in uns.« Dabei beschränkt man sich nicht auf diesen oder jenen Teil der Kultur. Hat man einmal zu zweifeln angefangen, dann findet das Mißtrauen nicht so leicht ein Ende. »Nur einen einzigen Knoten wollte ich aufmachen, als ich ihn aber aufhatte, da gab die ganze Geschichte nach. Und da merkte ich, daß es nur Maschinennäherei war.«

Eine derartige Geisteshaltung stützte sich in der älteren Generation nicht selten auf die angeblichen Resultate der Wissenschaft. Auch auf Frau Alvings Tisch lagen wissenschaftliche Bücher, die dem frommen Pastor Manders nicht gefielen. Neuerdings gehen die »freien

Geister« sehr andere Wege. Zu der »ganzen Geschichte«, in der sie Maschinennäherei sehen, wird von ihnen auch, ja vor allem die Wissenschaft selbst gezählt, und gegen sie richten sie bei der Kritik der Kultur mit Vorliebe ihre Angriffe. Besonders mit unsern Universitäten, auf welche man früher stolz war, und die zu den wenigen Institutionen gehören, vor denen sogar unsere Feinde noch Respekt haben, sind viele in Deutschland jetzt sehr unzufrieden. Man verwirft nicht nur die eine oder die andere wissenschaftliche »Richtung« in ihrer Besonderheit. Das hat man immer getan, und das hätte prinzipiell nicht viel zu bedeuten. Es wird vielmehr die Wissenschaft als Ganzes in Frage gestellt, und von einer »Krisis« oder einer »Revolution« in ihr ist die Rede. Nicht dieser oder jener Gelehrte, meint man, verfehle sein Ziel, das andere besser erreichen, sondern die Aufgaben, die der nach Wahrheit forschende Mensch sich überhaupt stellt, werden im allgemeinen nicht mehr als wertvoll anerkannt. Der »Beruf« sogar der höchststehenden Erkenntnis gilt als fragwürdig, und allenfalls ist dabei der Unterschied in den Ansichten zu konstatieren, daß, während die einen das Ende aller Wissenschaft erwarten oder — erhoffen, die andern ihr völlig neue Ziele stecken wollen. Sie reden dann von einer »alten« Wissenschaft, die dem Untergange geweiht sei, und halten ihr ein bisher noch nicht verwirklichtes Zukunftsprogramm der Forschung entgegen. Dem theoretischen Menschen, wie er heute ist, wissen auch sie nichts mehr abzugewinnen, was sie noch anzieht.

Freilich, unerhört in dem Sinne, daß sie sich noch niemals gezeigt hätten, sind solche Tendenzen ebensowenig wie die Kulturkritik der älteren, mehr theoretisch orientierten Generation. Schon oft hat die Wissenschaft ihre Feinde gehabt, und auch die Art des Kampfes, wie er heute gegen sie geführt wird, erinnert an geistige Bewegungen früherer Jahrhunderte. Doch solche geschichtlichen Parallelen, die gewiß lehrreich werden können, verfolgen wir nicht weiter. Wir sehen davon ab, ob es in Wahrheit neue Argumente sind, die man heute gegen die Wissenschaft ins Feld führt, oder ob nicht gerade das Beste von dem, was die Geister unserer Tage bewegt, in unübertrefflicher Weise schon von Goethe und noch früher gegen die Wissenschaft zum Ausdruck gebracht worden ist. Dafür, daß es auf neu oder alt in diesen Fragen nicht ankommt, mag man sich auf ein Wort von Goethe berufen. »Alles Gescheite, heißt es bei ihm, ist schon gedacht worden; man muß nur versuchen, es noch einmal zu denken.« Das wollen wir beherzigen und uns daher auf die neueste wissenschaftsfeindliche Bewegung beschränken.

Für sie braucht man, wenigstens in Deutschland, nicht weiter als bis auf Nietzsche zurückzugreifen. Ihm waren die Denker, welche an die Wahrheit glauben, noch lange keine freien Geister, sondern für ihn galt es, auch der Wahrheit den Glauben zu kündigen. Einige seiner Schriften bilden bis heute die Hauptquelle für die Gegner des rein theoretischen Verhaltens. Seitdem bald nach der Begründung des neuen Reiches der Jünger Richard Wagners das Dionysische gegen das Apollinische, oder mit Schopenhauer zu reden, den »Willen« gegen die »Vorstellung« ausspielte und den sokratischen Menschen für den Untergang der tragischen Kultur verantwortlich machte, ist bei uns das Mißtrauen gegen die Wissenschaft nie ganz verstummt. Nicht allein Aestheten haben sie angegriffen, so daß es andern Aestheten nötig schien, sie gegen die »Gebildeten unter ihren Verächtern« zu verteidigen, sondern auch theoretisch ist man gegen die Theorie zu Felde gezogen, und nach den verschiedensten Aeußerungen des Geistes hat man gegriffen, um das zu rechtfertigen. Die darwinistische Biologie und die voluntaristische Psychologie mußten dabei als Stützen dienen, der Intuitionismus Bergsons war ein ebenso willkommener Bundesgenosse wie der Pragmatismus der Engländer und Amerikaner. Vollends seit dem Weltkrieg, von dem viele eine radikale Umwälzung der europäischen Kultur datieren, sind die antiwissenschaftlichen Bewegungen mit ihrem Kampfe gegen die Herrschaft des Intellekts auch innerhalb der Wissenschaft in beständigem Wachsen begriffen.

Fragt man nun, weshalb denn viele von der alten Wissenschaft nichts mehr wissen wollen, so stößt man besonders auf die folgenden Gedankenreihen. Als höchstes aller Güter wird, seitdem Nietzsche in Mode gekommen ist, »das Leben« geschätzt in seiner unmittelbaren und ursprünglichen Vitalität. Der schwerste Vorwurf, den man daher gegen die Wissenschaft erheben kann, geht dahin, daß sie ihrem Wesen nach dem lebendigen Leben feind sei. Was sie mit ihren Begriffen erfaßt, sagt man, das töte sie oder verwandle es in ein erstarrtes, verknöchertes Gehäuse. Und nicht nur die Lebendigkeit, sondern auch die Einheit unseres Daseins werde durch den theoretischen Menschen zerstört. Was im Leben eng miteinander zusammenhängt und in solcher Verknüpfung allein Bestand hat, zerreiße das Erkennen, so daß von dem organischen Strom, in den wir verwoben sind, nichts übrig bleibt als ein Haufen sinnloser Stücke. Den Hauptgrund aber für diesen Zustand findet man in der wissenschaftlichen Arbeitsteilung, die sich mit der fortschreitenden Differenzierung der Erkenntnis verbunden hat. Immer größer wird der angehäufte Wis-

sensstoff, so daß kein einzelner Gelehrter ihn noch in seinem ganzen Umfange beherrschen kann. Die früher universal gerichtete Forschung zersplittert sich infolgedessen in ein borniertes Spezialistentum. Dessen Ergebnisse sind im günstigsten Falle Sammlungen von zuverlässig und exakt festgestellten Tatsachen, die niemanden außer den Spezialisten mehr befriedigen und fördern. Der lebendige Mensch fühlt sich belastet und gehemmt von all dem Wissen, das er widerwillig in sich aufgenommen hat, und er wünscht nichts sehnlicher, als den schweren Schulsack eines Tages für immer los zu werden.

In dieser Lage gibt es nur eine Rettung. Die Wissenschaft muß umkehren auf dem Wege, der sie immer weiter vom lebendigen und einheitlichen Leben in seiner Ganzheit entfernt. Von der aufstrebenden und frisch quellenden Vitalität hat sie sich sagen zu lassen, was ihre Aufgabe ist. Dann wird sie den Blick von dem sinnlos angehäuften Einzelwissen weg auf das Ganze der Welt in seiner Einheit richten und die Totalität des Daseins auch im Erkennen lebendig bewahren. Erfüllt die Wissenschaft diesen Beruf nicht, so soll sie zugrunde gehen, und je schneller die alte Forschung, die immer mehr in Mikrologie auseinanderfällt, verschwindet, um so besser wird es mit unserer Kultur bestellt sein.

Doch damit sind die zeitgemäßen Anklagen gegen die Wissenschaft noch nicht erschöpft. Man mag zugeben, daß die Ergebnisse der Forschung, so wie sie in Sätzen sprachlich formuliert und in Büchern gedruckt vorliegen, immer als etwas totes und zersplittertes erscheinen müssen, falls man sie mit dem ursprünglich gelebten Leben vergleicht, denn leider erkennen wir, wie schon Schiller wußte, nur das, was wir scheiden. Und auch das wird bei der Fülle des Stoffes sich wohl nicht mehr vermeiden lassen, daß die wissenschaftlichen Werke sich in ihrer Mehrzahl auf Teile der Welt beschränken, um diese gründlich zu erforschen, also mehr oder weniger den Charakter von Spezialuntersuchungen annehmen. Ja, wer sich ganz der Sache hingibt, muß sie sich zugleich gegenüberstellen, also sich von ihr entfernen, und er kann dann nicht fragen, ob er dabei die Lebendigkeit und Einheit seiner unmittelbaren Erlebnisse zerstört. Doch gerade, wenn das richtig ist, wird für Viele die Fragwürdigkeit der reinen Wissenschaft erst recht zutage treten. Ihre Sinnlosigkeit nämlich offenbart sich, sobald man von ihren Werken auf die Menschen blickt, welche sie schaffen, indem sie ihr Leben in ihren Dienst stellen.

Damit kommen wir von der Sache zur Person oder von dem Beruf der Wissenschaft zur Wissenschaft als Beruf, und auch in dieser Hinsicht lautet das Urteil unserer Zeit sehr ungünstig. Der Mensch,

der den Schwerpunkt seines Daseins auf die Erkenntnis legt, verkümmert, sagt man, in seiner vollen Menschlichkeit. Die Lehrer der Wissenschaft, die nichts anderes als Theoretiker sein wollen, bieten ihren Jüngern nichts von dem, was das Leben wahrhaft lebenswert macht. Wie sollte es auch anders sein? Wir haben nicht nur einen Intellekt, um damit Begriffe zu bilden. Wir wollen die Welt in ihrer Anschaulichkeit und Schönheit erfassen. Wir glauben fromm an das Göttliche in ihr, das jenseits des Verstandes liegt. Wir suchen im sozialen Zusammenhang mit unsern Brüdern am Aufbau des gemeinsamen Vaterlandes oder des nationalen Staates praktisch tätig zu sein. Dem ganzen Menschen in dem Reichtum seines Daseins hat die echte Wissenschaft zu dienen, um ihm das zu geben, was man »Bildung« nennt. Deshalb darf sie mit ihren Begriffen das Leben nicht töten und in seine Teile zersplittern, denn Bildung ist notwendig lebendige und organische Einheit. Beruft die Theorie sich darauf, daß »die Sache« es anders will, dann ist sie gerade dadurch als bloße Sache gerichtet. Die Haufen von Kenntnissen erdrücken die Person, die sie lernend in sich aufnimmt, ebenso, wie das spezialwissenschaftliche Werk seinen Schöpfer zu einer kleinlichen, armseligen Gestalt entarten läßt.

Kurz, Lehrer und Schüler müssen Schaden an ihrer Seele nehmen, wenn die verknöcherte Einzelforschung nicht aufhört, als ein Gut der Kultur zu gelten.

Solche Erwägungen, Befürchtungen, Anklagen und Forderungen, die uns aus zahlreichen Büchern, Zeitungsartikeln und Reden heute entgegentönen, brauchen in ihren Einzelheiten nicht weiter geschildert zu werden. Sie sind wohl jedem, der das geistige Leben unserer Zeit verfolgt, genügend bekannt. Zweifellos handelt es sich bei ihnen um ein Problem, das auch philosophische Bedeutung hat, denn ihre letzte Wurzel ruht in Ueberzeugungen, welche die gesamte Weltanschauung betreffen. Negativ kann deren Tendenz leicht so bestimmt werden, daß sie auf eine Ueberwindung des Intellektualismus gerichtet ist. Sie führt einen Kampf gegen jede Lebensansicht, die sich einseitig am Verstande orientiert. Diesem setzt sie als positive Macht den »ganzen Menschen« mit allen Seiten seiner Betätigung entgegen. Weil der Intellekt ihr nicht genügt, will sie, daß das volle Leben auch in der Weltanschauung zu seinem Rechte komme und dann als Maßstab für alle Güter anerkannt werde, die wahrhaft erstrebenswert sind.

Der aus solchen Motiven hervorgehende Kampf gegen die Wissenschaft bewegt wohl besonders die Köpfe und die Herzen der jungen

Generation. Aber Gedanken dieser Art drängen sich auch älteren Männern auf, und zumal der akademische Lehrer, der den Unterricht in der Wissenschaft zu seinem Beruf gemacht hat, kann an ihnen nicht vorbeigehen. Er wird sich der Tatsache nicht verschließen, daß viele seiner Schüler und Hörer von dem enttäuscht sind, was er als theoretischer Mensch ihnen bietet. Auch junge Männer mit dem ernstesten Streben beginnen an der Bedeutung der Wissenschaft zu zweifeln, wenn sich das, was sie von ihrem Studium erhofften, nicht erfüllt. Eduard Spranger hat seinen Erfahrungen hierüber einen bezeichnenden Ausdruck gegeben. Stärker als vor dem Kriege, meint er, schlage ihm aus dem Hörsaal eine psychische Welle entgegen, die er in allen Nerven spüre, und die sich in die Worte fassen lasse: wir wollen keine Wissenschaft, wir wollen religiöse Gewißheit, schönheitumflossene Schauung, wir wollen Nahrung und Bestätigung für unsere aufbauenden Instinkte.

Aehnliches haben viele erlebt, und bei jedem, der solche Bewegungen kennt, muß gerade dann, wenn er ein wissenschaftlicher Mensch ist, das Bedürfnis entstehen, über sie zur theoretischen Klarheit zu kommen. Gibt es in Wahrheit eine Krisis der Wissenschaft? Was haben wir als Forscher heute zu tun?

II.

Die Voraussetzungen und das Problem.

Einen kleinen Beitrag zur Klärung des Problems der Wissenschaft unter diesem Gesichtspunkt geben die folgenden Blätter [1]). Wollen wir die Frage jedoch unter wissenschaftlichen Gesichtspunkten behandeln, so müssen wir unsere Aufgabe von vornherein in einer Weise bestimmen, die manchem als eine petitio principii erscheinen kann.

In der Wissenschaft entscheiden allein theoretische Gründe, und es wäre ein hoffnungsloses Unternehmen, durch sie denjenigen überzeugen zu wollen, der Wissenschaft überhaupt nicht *will*, weil sie ihm nichts sagt. Ohne Zweifel gibt es Menschen, die künstlerisch oder religiös, politisch oder in anderer Weise praktisch sehr hoch stehen, sich aber um Erkenntnisse entweder gar nicht, oder doch nur soweit kümmern, als sie das Wissen für ihre außertheoretischen Ziele verwenden können. An Menschen dieser Art richten sich unsere Darlegungen nicht. Wir müssen vielmehr voraussetzen, daß der Leser

1) Die Gedanken bewegen sich in derselben Richtung wie in meinem Buch: Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit. 1920, 2. Aufl. 1922.

nach wissenschaftlicher Erkenntnis verlangt und sie als eine Sache anerkennt, die den in sich ruhenden Eigenwert der Wahrheit besitzt. Falls jemand dagegen seinen Geist bis zu dem Grade »befreien« möchte, daß er wie Nietzsche auch der Wahrheit den Glauben kündigt, dann fehlt die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Verständigung mit ihm.

Darüber sollte man sich keiner Täuschung hingeben. Wer erst einen »Beweis« dafür verlangt, daß Wahrheit ein Wert ist, nach dem zu forschen der Mühe lohnt, der versteht seine eigenen Wünsche noch nicht. Nur die Frage kann uns daher beschäftigen, ob es gerechtfertigt ist, daß man die angedeuteten Vorwürfe gegen die bisherige Wissenschaft in ihrer Totalität erhebt, um eine radikale Umgestaltung des theoretischen Lebens und ein völlig neues Ideal echter Wissenschaftlichkeit dem alten, angeblich veralteten und deshalb zum Untergange verurteilten entgegenzusetzen. Fehlt die Voraussetzung, daß es irgend eine Wissenschaft und irgend eine Erkenntnis der Wahrheit geben soll, dann verliert unser Unternehmen einer theoretischen Prüfung der modernen Anklagen gegen die bestehende Wissenschaft jeden Sinn. Ohne diese »petitio principii« kommen wir in der Tat nicht weiter.

Und noch eine andere Voraussetzung müssen wir von vornherein festhalten, die im Grunde ebenfalls unbeweisbar ist. Die Forschung bildet einen Teil des gesamten Kulturlebens, der sich wesentlich von den andern Teilen unterscheidet. So ist es immer gewesen, und so wird es bleiben. Wissenschaft ist ein Glied und nur ein Glied in einem umfassenderen Zusammenhang. Verlangt daher jemand, sie soll ihm alles geben, was die Kultur oder gar das Leben überhaupt zu bieten hat, und klagt er sie deshalb an, weil sie das nicht tut, so macht er damit eine fruchtbare theoretische Erörterung ihres Berufes ebenso unmöglich wie derjenige, der erklärt, daß er an Wahrheit überhaupt nicht glaube und ihre Erkenntnis ihm daher nichts zu sagen habe. In beiden Fällen fehlt der Ansatzpunkt für eine auf Gründen beruhende Verständigung.

Wir müssen zuerst also die Wissenschaft und das Wesen des Menschen, der sie zu seinem Beruf macht, begrifflich beschränken, falls wir über ihre Bedeutung zur wissenschaftlichen Klarheit kommen wollen, und ihr Gebiet abgrenzen können wir nur, wenn wir annehmen, daß sie nicht allein überhaupt etwas bedeutet, sondern daß sie zugleich etwas anderes ist als Kunst oder als Religion oder als Politik, und daß sie daher ihren Beruf erst dort erfüllt, wo sie ihre Eigenart im Unterschiede von andern Kulturgütern bewahrt oder eventuell noch mehr als bisher herausarbeitet. Auch darin darf man keine ungerecht-

fertigte Beschränkung unserer Aufgabe erblicken. Vielmehr gerade dann, falls man die Bedeutung der Wissenschaft an dem messen will, was sie im Ganzen des Lebens zu leisten hat, oder wenn man verlangt, daß sie sich möglichst universal gestalte, um die Totalität des Daseins zu erfassen, muß man sie in ihrer Besonderheit und in ihrem Unterschiede von andern Teilen der Kultur begreifen.

Immer besteht ein lebendiges und umfassendes Ganzes irgendwie aus Teilen und ist nur als ein Ganzes von verschiedenen Teilen theoretisch zu verstehen. Ein Teil aber vermag zum lebendigen Gliede nicht anders als dadurch zu werden, daß er im Ganzen die ihm eigentümliche und besondere Bestimmung erfüllt. Von dem Grundsatz, daß die Einheit der Totalität stets die Einheit der Mannigfaltigkeit ihrer verschiedenen Teile sein muß, werden wir uns also leiten lassen. Dann fällt die Frage nach dem Beruf der Wissenschaft und nach der Wissenschaft als Beruf notwendig mit der Frage zusammen, welches die spezifischen Charakterzüge der wissenschaftlichen Kultur sind, und welche besondern Eigenarten der Mensch in sich auszubilden hat, der beabsichtigt, wissenschaftliche Arbeit zu seinem Beruf zu machen.

Endlich ist noch eine Voraussetzung hervorzuheben, mit der wir an die Behandlung der Frage herangehen, und die uns dann zugleich zur Formulierung unseres besonderen Problems führt. Wir hoben hervor, daß die Angriffe, die man gegen die »alte« Wissenschaft richtet, mit den Tendenzen der modernen Philosophie des Lebens zusammenhängen. Man glaubt nicht mehr daran, daß das Leben sich nach der Wissenschaft zu richten habe, sondern man verlangt, daß umgekehrt die Wissenschaft sich in den Dienst des Lebens stelle. Von ihm in seiner ungebrochenen Fülle erhofft man eine Ueberwindung des Intellektualismus, und man darf wohl sagen, daß aus dieser Tendenz der Kampf gegen die Wissenschaft heute seine größte Anziehungskraft gewinnt. Der Primat des Lebens vor dem Verstande erscheint vielen geradezu als selbstverständlich. Deshalb leuchtet es ihnen ein, daß die Wissenschaft umgestaltet werden müsse. Zugleich aber verbinden solche Gedanken sich nicht selten mit einer störenden Unklarheit. *Was ist das Leben?* Eine Antwort darauf hält man bisweilen nicht für notwendig, und doch kommt auf sie alles an, falls man vom Leben aus die Aufgabe der Wissenschaft bestimmen will.

Ist unter »Leben« etwa das natürliche Dasein der Organismen gemeint, und sollen wir einen *naturwissenschaftlichen* Begriff des Lebens zugrunde legen bei der Entscheidung darüber, was die Wissenschaft zu tun habe, um dem Leben zu dienen? Falls auf

diesem Wege eine Erneuerung der Wissenschaft zugunsten des ganzen Lebens erstrebt wird, müssen wir es ablehnen, auch nur das Problem so zu stellen. Die Wissenschaft bleibt, wie sie sich auch gestalten möge, unter allen Umständen ein Teil der Kultur, und nur vom Standpunkt des Kulturlebens aus läßt sich daher ihre Aufgabe bestimmen. Kultur aber zeigt sich überall als geschichtlich bedingt und ist insofern durch bloße Naturbegriffe nicht zu erfassen. Auch dem Problem der Wissenschaft kommt man deshalb mit einem naturwissenschaftlichen Lebensbegriff nicht bei.

Wir müssen uns vielmehr historisch orientieren, um über den Sinn des theoretischen Forschens und Darstellens im Zusammenhang mit dem übrigen Kulturleben Klarheit zu erhalten. Das hat mit einem engen Historismus als Weltanschauung nichts gemein und darf auch nicht das Mißtrauen von denen erregen, die finden, daß wir ohnehin an einem Uebermaß historischer Bildung leiden, und daß dieses das Gegenteil echter Bildung sei. Gewiß haben wir gerade als Kulturmenschen das Recht, ja sogar die Pflicht, über die geschichtliche Situation, in der wir augenblicklich leben, hinwegzuschreiten, und jedenfalls kann ein ängstliches Haften am zufällig Gewordenen niemals der Sinn irgendeiner Kulturarbeit sein. Insofern ist die Abwendung von der Vergangenheit sehr berechtigt, und man versteht gut den Widerwillen gegen eine Wissenschaft, die nur das kennt, was früher einmal war.

Ebenso gewiß aber dürfen wir erst dann hoffen, über die Gegenwart hinaus zu kommen, wenn wir die bisher bereits erarbeiteten Kulturgüter als das Fundament benutzen, auf dem wir weiter bauen. Sonst droht ein Rückfall in die Vergangenheit und ein Niedergang aller Kultur. Ja sogar wer sich für berechtigt hält, in der Vergangenheit nichts als die Feindin des lebendigen Lebens zu sehen, kann als wissenschaftlicher Mensch die früheren Zeiten darum doch nicht ignorieren wollen. Mit Erfolg wird man den Feind erst bekämpfen, wenn man ihn kennt. Ohne Landkarte geht man nicht in Feindesland. Gerade der, welcher die Geschichte endlich los werden möchte, muß sich also historisch zu orientieren suchen. Daher darf es keinen Anstoß erregen, wenn wir bei einer Besinnung auf unsere Kulturziele auch nach dem geschichtlichen Ursprung der Erscheinungen forschen, deren Zukunft uns interessiert, und dann zusehen, welche Forderungen die gegenwärtige Lage der Kultur für ihre fruchtbare Weiterbildung stellt.

Von hier aus bestimmt sich das besondere Problem, das im folgenden behandelt werden soll. Wir brauchen einen bestimmten Begriff

der Wissenschaft, und wenn wir ihn ohne Willkür gewinnen wollen, so haben wir vor allem zu fragen, welche menschliche Betätigung in der geschichtlichen Kulturentwicklung früher den Namen der Wissenschaft erhielt. Damit kommen wir zu einem festen Ausgangspunkt, und wir beginnen daher mit der Frage, was in Europa *zum erstenmal* als Wissenschaft auftrat. Gewiß gilt für das theoretische Leben in besonders hohem Grade, daß niemand an seinen früheren Stadien haften bleiben wollen kann. Jeder Versuch, zur Vergangenheit zurückzukehren, entspringt hier den Tendenzen einer wirklichkeitsfremden Romantik und wäre von vornherein zum Scheitern verurteilt. Aber die Orientierung an den ersten Stufen in der Entwicklung der Wissenschaft bleibt für die Gegenwart selbst dann lehrreich, wenn sich zeigen sollte, daß wir zu ihnen in mancher Hinsicht heute im entschiedensten Gegensatz stehen. Deshalb vergegenwärtigen wir uns das Wesen der ersten Wissenschaft, die in Europa auftrat, um uns dann zwei Fragen vorzulegen. Erstens, was gehört an ihr zum Wesen der Wissenschaft überhaupt, und was darf daher nicht aufgegeben werden, falls man nicht Gefahr laufen will, alle Wissenschaft als Kulturgut zu verlieren? Zweitens, worin zeigt sich die erste Wissenschaft als bloß historisch bedingt, und was an ihr wird daher, falls es heute noch fortleben sollte, zu überwinden sein, damit sich die Wissenschaft in einer für die Zukunft fruchtbaren Weise weiter zu entwickeln vermag?

Wir lenken also zunächst den Blick zurück auf die Heimat alles wissenschaftlichen Lebens, d. h. auf *Griechenland*. Was uns heute Wissenschaft heißt, fiel dort zum erstenmal unter den Begriff der »Philosophie«, und die griechische »Liebe zum Wissen« ist entscheidend geworden für alles, was später in Europa als Wissenschaft auftrat. Insofern lebt das Griechentum weiter bis zum heutigen Tag selbst in denen, die von solchen Zusammenhängen mit der Vergangenheit nichts wissen. Ob wir wünschen dürfen, daß es so bleibt, oder ob eine grundsätzliche Aenderung in diesem Zustand mit Rücksicht auf die Kulturbedürfnisse der Neuzeit notwendig ist, wollen wir dann in bezug auf vier Punkte gesondert fragen.

Wir betrachten zunächst das Subjekt, das in Griechenland Wissenschaft getrieben hat, um das Verhalten der ersten *theoretischen Menschen* zu verstehen. Dann bestimmen wir den objektiven oder sachlichen Gehalt des Kulturgutes, das dieser theoretische Mensch als Werk aus sich heraus stellte, d. h. wir fragen, was für ihn zur *erkannten Welt* wurde. Hierauf suchen wir Klarheit zu gewinnen über das Mittel, welcher er benutzte, um sein Ziel

zu erreichen, d. h. uns interessiert das Wesen des Begriffs als der Form des wissenschaftlichen Denkens, in welche die Welt eingehen muß, um zur erkannten Welt zu werden. Endlich stellen wir fest, welche allgemeine Weltanschauung im Zusammenhang mit der griechischen Wissenschaft entstand, oder worin die ersten theoretischen Menschen das sahen, was man den Sinn des Lebens nennt.

Wir trennen die vier Punkte voneinander, weil bei unserer Problemstellung, der es auf den Beruf der Wissenschaft in unserer Zeit ankommt, die Frage naheliegt, ob die verschiedenen Faktoren, die in Griechenland faktisch eng verknüpft sind, alle notwendig miteinander verbunden bleiben müssen. Insbesondere wäre es denkbar, daß wir zwar die Weltanschauung des Griechentums uns nicht mehr zu eigen machen können, trotzdem aber mit Rücksicht auf die drei anderen Punkte an dem festzuhalten haben, was das Wesen der griechischen Wissenschaft bestimmt.

Eine solche Eventualität ist zumal für die problematische Lage der modernen Wissenschaft, von der wir ausgegangen sind, wichtig. Nicht ohne Grund hat man gesagt, das Griechentum äußere sich in der Philosophie als Intellektualismus, und zweifellos hängt diese Weltanschauung eng mit der Art der Wissenschaft zusammen, wie sie zuerst in Griechenland entstand. Nun entspringen, wie wir bemerkten, die stärksten Angriffe, die man heute gegen die alte Wissenschaft richtet, aus einer anti-intellektualistischen Weltanschauung. Sie will von einer Alleinherrschaft des Verstandes über die gesamte Kultur oder gar über das Leben in seiner Totalität nichts wissen, weil sie eine Berücksichtigung des ganzen Menschen in der Fülle seiner Betätigungen verlangt. Daher muß es zu einer für uns geradezu entscheidenden Frage werden, ob eine wie die griechische verfahrende Wissenschaft notwendig zum Intellektualismus führt, oder ob es möglich ist, daß wir mit Rücksicht auf die zuerst genannten drei Faktoren des wissenschaftlichen Denkens dieselben Wege wie die Griechen gehen, ohne dabei zu einer intellektualistischen Weltanschauung zu kommen.

Sobald wir die griechische Philosophie unter diesen Gesichtspunkten betrachten, kann wenigstens das Problem klar werden, das für den Beruf und das Leben der Wissenschaft unserer Zeit das wichtigste ist, und darauf wollen wir uns diesmal beschränken.

III.

Die griechische Philosophie und der Intellektualismus.

Um die den Griechen eigentümliche theoretische Leistung zu verstehen, halten wir zuerst Wissen und Wissenschaft auseinander. Freilich gehen beide sowohl in der Entwicklung der menschlichen Gattung als auch im Leben der Individuen allmählich ineinander über, aber ihrem Sinn oder ihrer Bedeutung nach sind sie trotzdem prinzipiell verschieden. Das zeigt sich schon darin, daß es zwar keine Wissenschaft ohne Wissen gibt, wohl aber Wissen ohne Wissenschaft sehr wohl möglich ist.

Wahre Kenntnisse finden wir lange vor den Griechen zu allen Zeiten und bei allen Völkern. Man strebt nach Wissen, weil man es im praktischen Leben braucht. Die Kenntnisse, die dabei entstehen, können sich eventuell zu großen Mengen anhäufen und inhaltlich vielfach mit dem, was die Wissenschaft lehrt, zusammenfallen. Wissenschaftlich braucht dies Wissen trotzdem nicht zu sein. Die Menschen suchen es zu völlig außerwissenschaftlichen Zwecken. Man benutzt es z. B. zu Zeit- oder Landmessungen, zur Bewirtschaftung des Bodens, zur Steuererhebung usw., oder es wird von Priestern in den Dienst des religiösen Kultus gestellt. Solange die Kenntnisse in einem solchen Dienstverhältnis bleiben, sind sie noch nicht das, was die Griechen Philosophie nannten. Ihre Wissenschaft knüpft zwar an das vorwissenschaftliche Wissen an und nimmt es in sich auf. Aber ehe das geschehen kann, muß es Menschen von einer besonderen geistigen Verfassung geben, die man vor den Griechen in Europa nicht findet. So werden wir auf das Subjekt geführt, das Wissenschaft treibt, und sein Wesen haben wir vor allem zu verstehen.

Wissenschaftlich, können wir sagen, verhält sich der Mensch erst dann, wenn er das Wissen nicht mehr sucht, um es zu einem außerhalb des Wissens liegenden Zweck zu verwenden, sondern wenn er etwas zu wissen wünscht, um des Wissens willen. Damit entsteht das, was wir den theoretischen Menschen nennen, ein vor den Griechen unerhörter Typus, der im Getriebe des Lebens und der Leidenschaften nichts anderes will als erkennen, was wahr ist. Das Wort für diese Geistesverfassung findet sich zuerst bei Herodot, und auch die Sache wird dort deutlich bezeichnet. Krösus sagt zu Solon: »Ich habe gehört, daß du philosophierend viele Länder um der Theorie willen durchwandert hast.« Das ist der entscheidende

Punkt. Den »Barbaren« Krösus setzt ein solches Streben in Verwunderung, was nicht auffallen kann, denn auch heute noch würde Mancher es unverständlich finden. Aber das ist eben spezifisch griechisch, daß man um der Betrachtung willen das Wissen liebt, und die Griechen waren stolz darauf, daß sie so unpraktisch oder so rein theoretisch sich verhalten konnten. So erst sind sie zu Philosophen geworden.

Wir brauchen nicht zu fragen, wie allmählich die neue Geisteshaltung aus der alten hervorging. Wo es zum theoretischen Forschen kommen soll, muß wohl stets eine Befreiung von der drückendsten Lebensnot eingetreten sein, damit der Mensch für die Betätigung der Liebe zum Wissen Zeit übrig behält. Doch solche Vorbedingung fehlte auch anderswo als in Griechenland nicht, und trotzdem hat es dort vor den Griechen keine Wissenschaft gegeben. Die Gründe dafür verfolgen wir nicht weiter, sondern beschränken uns darauf, festzustellen, welche Wendung im Prinzip sich bei den Griechen vollzog. Wir konstatieren dann eine radikale Umkehrung des Verhältnisses von Zweck und Mittel. Der vorwissenschaftliche Mensch, so dürfen wir kurz sagen, sucht Wissen, um zu leben. Der wissenschaftliche oder theoretische Mensch dagegen lebt, um Wissen zu suchen. Allerdings sind damit zwei extreme Fälle bezeichnet, die in voller Reinheit selten verwirklicht sein mögen, aber ihre Gegenüberstellung bleibt trotzdem lehrreich, und zwar besonders, wenn wir daran denken, daß die Wendung, die in Griechenland eintrat, in ihrer Bedeutung für das menschliche Leben unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet werden kann.

Die Umkehrung von Mittel und Zweck läßt sich einmal als ein psychischer Vorgang dadurch »erklären«, daß man ihn mit anderen Vorgängen vergleicht, die unter denselben psychologischen Begriff fallen. Man mag dann allgemein von einem Prozeß der Wertverschiebung reden, wie er vielfach vorkommt. So suchen z. B. die meisten Menschen ursprünglich Geld zu dem Zweck, sich etwas dafür zu kaufen, und das Geld besitzt dann Wert lediglich als Mittel. Bei dem Geizigen dagegen, der Geld um des Geldes willen anhäuft, kehrt dies Verhältnis sich um. Der Wertakzent verschiebt sich vom Zweck auf das Mittel, so daß das Geld zum Zweck wird und das Leben sich in den Dienst seines Besitzes stellt. Dem entspricht die Wendung, die den theoretischen Menschen kennzeichnet. Während für den praktischen Menschen das Wissen ein bloßes Mittel zur Förderung des Lebens als des Zweckes ist, nach dessen Erreichung er strebt, verschiebt bei den ersten griechischen Philosophen der Wertakzent sich so, daß

er das Wissen zum Zweck macht und das Leben nur noch Mittel im Dienst des Wissens bleibt. Der Vergleich mit dem Geiz mag manchem anstößig erscheinen, und doch ist er, solange es sich um eine psychologische Erklärung der seelischen Vorgänge in den einzelnen Individuen handelt, durchaus berechtigt. Der Geizige und der theoretische Mensch haben die Umkehrung der ursprünglichen Wertung, d. h. die Verschiebung des Wertakzentes von dem, was zuerst Zweck war, auf das Mittel miteinander gemein.

Doch man kann die Vorgänge auch unter einem anderen Gesichtspunkt betrachten und sagen, daß mit Rücksicht auf den Sinn der Kultur zwischen dem theoretischen Menschen und dem Geizigen nicht nur keine Gleichheit, sondern sogar ein prinzipieller Gegensatz zu konstatieren ist. Wer Geld wie der Geizige nicht als Mittel behandelt, lebt deshalb sinnlos, weil Geld keinen Wert hat, der geeignet ist, es zum Zweck des Lebens zu gestalten. Am Wissen dagegen haftet der Wert der Wahrheit, und der theoretische Mensch handelt daher mit Rücksicht auf diesen Wert eminent sinnvoll, wenn er das Leben in den Dienst seiner Verwirklichung stellt. Freilich muß man, um so zu denken, voraussetzen, daß es Eigenwerte gibt, die unabhängig von dem Werte des vitalen Lebens gelten. Tut man das aber, so kommt die Wertverschiebung, durch welche der theoretische Mensch sich vom vorwissenschaftlichen Menschen unterscheidet, in ein neues Licht. Dann bedeutet die Entstehung des theoretischen Menschen ein Kulturereignis von größter Tragweite, weil dadurch ein in seinem Wesen vorher nicht erfaßter Eigenwert ins Bewußtsein gehoben und so die Pflege eines neuen Kulturgutes ermöglicht wurde, welches über dem vitalen Leben steht. Das bezeichnet den Beginn der europäischen Wissenschaft.

Diese Bemerkungen können zur Klarlegung dessen, was mit Rücksicht auf das Subjekt der Wissenschaft festzustellen war, genügen. Soll es zum theoretischen Forschen kommen, so muß es Menschen geben, die deshalb nach Wissen suchen, weil der Wert der Wahrheit daran haftet, oder für welche die Wahrheit zum Eigenwert geworden ist, dessen Verwirklichung durch das Erkennen ihrem Leben einen Sinn gibt. —

Für die inhaltliche Ausgestaltung der Theorien, die auf dem Boden der neuen Geisteshaltung erwuchsen, oder für das Objekt der Wissenschaft ist jedoch hieraus noch nichts zu ersehen. Man wird nicht jedes Wissen um seiner selbst oder um der Betrachtung willen suchen. Daß ich z. B. jetzt lese, ist zwar gewiß wahr, aber aus solchen oder ähnlichen Tatsachen allein läßt sich Wissenschaft nicht

aufbauen. Freilich können unter Umständen auch sie wissenschaftliche Bedeutung erhalten, doch als vereinzelte Tatsachen besitzen sie sie nicht, und schon der Umstand, daß wir sie vereinzelt nennen, weist auf das hin, was ihnen dazu noch fehlt. Sie müssen mit anderen Tatsachen in einen umfassenderen Zusammenhang gebracht werden. Erst damit, daß wir sie in diesem Zusammenhange zu erkennen suchen, kommen wir auf den Weg der Wissenschaft.

Was macht in der ersten Philosophie das Wesen des wissenschaftlichen Zusammenhanges aus? Wir finden, daß die theoretischen Menschen in Griechenland ihrem Streben nach Erkenntnis keine Grenzen setzten. Sie stellten die Frage: was ist Alles? Die Forschung machte die »Welt« zu ihrem Objekt und verstand darunter alles, was sie als vorhanden voraussetzte. Daraus ergibt sich der Inhalt der ersten Wissenschaft. Sie ist eine Darstellung der Weltteile im Zusammenhang des Weltganzen. Ein Streben danach konnte erst dort entstehen, wo man die Wahrheit um der Wahrheit willen liebte. Solange man das Wissen in den Dienst außertheoretischer Zwecke stellt, wird die Erforschung von Allem, was es gibt, nicht als wichtig erscheinen, denn ihr praktischer Wert bleibt stets problematisch. Die griechischen Philosophen dagegen setzten sich gerade dies eminent unpraktische Ziel, und damit sind sie von der Liebe zum Wissen um der Betrachtung willen auch zum objektiven Kulturgut der Wissenschaft gekommen.

Das Wesen ihrer Leistung läßt sich genauer so zum Ausdruck bringen. Sie suchten das Allgemeine oder Gemeinsame, das jeder besonderen Erscheinung zugrunde liegt, und sie nannten das die »Arche« der Welt. Ursprünglich bedeutet dies Wort den zeitlichen Anfang. Doch gerade von der Zeitlichkeit muß man absehen, wenn man verstehen will, was hier gemeint ist. Anfang heißt den ersten Männern der Wissenschaft das, was überall ist und immer war, also zeitlos oder ewig genannt werden darf. Wir sprechen heute vom »Prinzip« und brauchen damit ebenfalls ein Wort, worin noch das zeitliche Moment anklingt. Auch Grund oder Wesen können wir dafür sagen. Aber welchen Namen man wählen mag, die Sache bleibt immer dieselbe: »Daß ich erkenne, was die Welt im Innersten zusammenhält.« Dies Faustische Streben war schon für den Charakter der ersten europäischen Wissenschaft maßgebend.

Um den Inhalt des Kulturgutes, das hier geschaffen wurde, an einem Beispiel zu verdeutlichen, denken wir an den Satz, der uns von einem der ersten griechischen Philosophen überliefert ist. Anaximenes lehrte: »Wie unsere Seele Luft ist und uns dadurch zusammen-

hält, so umspannt auch die ganze Weltordnung Luft und Odem.« Daran wird leicht klar, wie die Erkenntnis der Arche oder des Prinzips der Welt uns lehrt, alle Dinge in einem einheitlichen Zusammenhang zu erkennen, und wie darin der objektive Gehalt des Werkes steckt, das die ersten theoretischen Menschen aus sich herausstellten.

Nur eine Bestimmung fügen wir hinzu, um das Wesen der Sache in jeder Hinsicht zu umgrenzen. Darstellungen des Weltzusammenhanges gibt es noch in anderer als in wissenschaftlicher Form, und sie sind für uns wichtig, weil auch an sie die Wissenschaft anknüpfen kann. Ebenso nämlich wie das unter praktischen Gesichtspunkten gesammelte Wissen war der Mythos eine Vorstufe der Wissenschaft. Gerade deshalb aber müssen wir ihn zugleich streng von der Wissenschaft scheiden, und das ist nicht schwer.

Dem Mythos kommt es nicht auf Wahrheit im theoretischen Sinne der Tatsächlichkeit an, sondern er legt sich den Zusammenhang der Dinge mit der Phantasie als Aeußerung menschenähnlicher Wesen zurecht. So wird ihm die Erde zum Weibe und der Himmel darüber zum Mann, ja die mythologische Personifikation erstreckt sich sogar auf das, was vor Himmel und Erde war, auf das Nichts, wie man abstrakt begrifflich sagen müßte. Nur bedeutet dem Mythos dies Nichts kein Nichts. Das Chaos, aus dem der Kosmos erst entstanden ist, wird ihm zum gähnenden Rachen. Diese Art, einen Weltzusammenhang herzustellen, lehnt der theoretische Mensch ab. Wo er an den Mythos anknüpft, hat er daher zugleich die Aufgabe, die Welt zu »entzaubern«. Deshalb empfiehlt es sich, bei der Bestimmung des Gehaltes der wissenschaftlichen Erkenntnis den Zusammenhang der erkannten Dinge ausdrücklich als mythenfrei zu bezeichnen.

Auch hier gibt es allerdings wieder allmähliche Uebergänge, die vom vorwissenschaftlichen, mythischen zum wissenschaftlichen, rein theoretischen Zusammenhang hinführen. Doch dieser Umstand hebt den prinzipiellen Unterschied zwischen beiden ebensowenig auf, wie die Uebergänge von den aus praktischen Bedürfnissen entstandenen Kenntnissen zur theoretischen Wissenschaft den prinzipiellen Unterschied zwischen bloßem Wissen und Wissenschaft in Frage stellen. Die Uebergänge sind eben als Uebergänge von Einem zum Andern zu verstehen. Auch das sei an einem Beispiel verdeutlicht. Es ist üblich, Thales den ersten Philosophen zu nennen, weil er lehrte, daß Alles »Wasser« sei. Doch hat man diesem Denker seinen Ruhm auch bestritten. Vielleicht, kann man sagen, hat Thales nur einem Gedanken

Ausdruck gegeben, der schon in dem Mythos steckte, nach dem Alles dem Okeanos entstammt. Dann wäre seine Lehre eine Uebergangserscheinung zwischen Mythos und Wissenschaft. Prinzipiell anders dagegen steht es mit Anaximenes. Zwar scheint sein Satz, daß die Arche der Welt »Luft« ist, dem des Thales vom Wasser als dem Grunde aller Dinge nahe verwandt. Aber bei Anaximenes sehen wir, daß er die Absicht gehabt hat, rein wissenschaftlich zu erkennen, denn die Luft wird von ihm so gedacht, daß alle Dinge aus ihr durch Verdichtung oder Verdünnung entstanden sind. Damit ist die Welt grundsätzlich »entzaubert«. Deshalb dürfen wir sagen: hier haben wir einen, aus theoretischen Bedürfnissen entsprungenen Versuch, Alles in der Welt in einem einheitlichen Zusammenhang zu erkennen, der sich von jedem Mythos grundsätzlich unterscheidet. —

Nachdem wir das Wesen des wissenschaftlichen Menschen und den sachlichen Gehalt seines Werkes verstanden haben, fehlt noch Klarheit über das Mittel, mit dem das theoretische Subjekt den objektiven Zusammenhang, den es erkennen will, in seinen Besitz bringt und dann sein Wissen so formuliert, daß es auf Andere übertragbar wird. Schon die ersten Philosophen machten selbstverständlich von diesem Mittel dauernd Gebrauch, denn sonst hätten sie nichts erkannt. Doch nur sehr unvollständig kam ihnen zum Bewußtsein, was sie dabei taten. Es konnte nicht anders sein. Ihr Blick richtete sich so sehr auf den Gegenstand der Erkenntnis, daß die Erkenntnis des Gegenstandes noch nicht zum Problem wurde. Die Denker dachten mit anderen Worten logisch, aber sie trieben keine Logik und wußten deshalb nichts vom »Logos«, der sie zum Erkennen befähigte. Wie vollzog sich der Schritt der griechischen Wissenschaft zu ihm hin?

Zunächst mußte man Veranlassung haben, hier eine Frage zu stellen. Das geschah erst, als die Forschung schon verhältnismäßig weit entwickelt und außerdem das Auge des theoretischen Menschen von den Objekten auf die Subjekte des Erkennens gelenkt war. Die Wendung in dieser Richtung sieht man als eine Tat der Sophisten an. Ist das zutreffend, so entdeckten sie damit eine neue, bisher unbeachtet gebliebene Welt. Sie sahen das, was jeder Einzelne für sich allein hat, das Psychische, wie wir es heute nennen, als das Subjektive, das nur je einem Individuum angehört. In ihrer Entdeckerfreude beschränkten sie sich zugleich auf das von ihnen gefundene Gebiet, wie es auch heute noch die Psychologen bisweilen machen, und gerade das war wichtig, denn so mußte die allen Individuen gemeinsame Umwelt problematisch werden. Der einzelne Mensch sollte das Maß aller Dinge überhaupt sein. Eine für alle gültige Erkenntnis der Welt hielt man

unter dieser Voraussetzung nicht mehr für erreichbar, und man konnte es auch nicht.

Die Argumentationen der Sophisten waren nichts weniger als »sophistisch« im schlechten Sinne des Wortes. Solange man glaubt, daß dem Individuum nichts anderes als sein eigenes Seelenleben unmittelbar gegeben ist, muß es unbegreiflich bleiben, wie der Mensch aus sich heraus kommt und damit fähig wird, die Welt objektiv zu erfassen oder in ihrem Zusammenhang zu erkennen. Alle Gedanken über die Dinge, die wir uns machen, sind dann lediglich individuelle Gedanken, oder »wahr« darf man das allein nennen, was jedem Einzelnen als wahr erscheint. So entstand zunächst mit Notwendigkeit die Frage, welche Mittel dem Menschen zur Verfügung stehen, um eine Wissenschaft vom Zusammenhang der Welt zu schaffen.

Wer es dann gewesen ist, der zuerst die griechische Philosophie über den negativ gerichteten Psychologismus der Sophisten hinausführte, so daß eine positive Lösung des neuen Problems gegeben werden konnte, braucht hier nicht untersucht zu werden. Wir halten uns an die Tradition. Aristoteles sagt, es seien zwei Dinge, die man als Leistungen des Sokrates anerkennen müsse, und die sich beide auf das Prinzip des Wissens beziehen: die Induktionsbeweise und die allgemeinen Begriffsbestimmungen. Sachlich bedeutet das kurz gesagt: aus dem Besonderen, das jedes einzelne Individuum für sich allein hat, wird durch Vergleichung das Gemeinsame ausgeschieden und so das Allgemeine im Begriff gefunden, dessen Inhalt genau anzugeben oder zu »begrenzen« ist. Die Begriffsbestimmung nennen wir noch heute Definition, und die Bildung des Begriffs ist in der Tat das Mittel, mit dem man in der Wissenschaft über die Vielheit der individuellen Meinungen hinauskommt. In Begriffen hatte sich vom ersten Schritt an jede wissenschaftliche Theorie bewegt. So einfach also der Gedanke des Sokrates nach Aristoteles sich darstellt, so groß war seine Bedeutung. Durch ihn tritt zutage: wir kennen nicht allein unser individuelles Seelenleben, sondern jeder, der danach sucht, ist imstande, etwas zu finden, was ihn mit den anderen Menschen verbindet. Im Begriff oder im Logos hält er etwas Ueberindividuelles fest. Sobald das aber geschehen ist, besitzt er darin zugleich das Mittel, das ihn vom Subjektiven zum Objektiven führt, also im Prinzip auch eine für alle gültige Erkenntnis der Welt ermöglicht.

Wir sehen zunächst davon ab, wie das Verhältnis des längst benutzten, aber jetzt erst entdeckten Erkenntnismittels zu den Gegenständen der Erkenntnis aufzufassen ist, oder was der Begriff für die Erfassung des Weltwesens leistet. Darauf kam es Sokrates

nicht an. Er suchte eine Verständigung der Individuen über das für alle Richtige im praktischen Leben. Trotzdem bleibt auch für die Wissenschaft vom Zusammenhang der Dinge sein Gedanke wichtig. Bisher kannte man nur Objekte und Subjekte, d. h. Dinge der Außenwelt und Menschen mit ihrem seelischen Innenleben. Falls Sokrates recht hat, besitzen wir im Begriff etwas Drittes, das weder in die Sphäre der erkennenden Subjekte noch in die der Objekte der Erkenntnis fällt, sondern als echtes »Mittel« in der Mitte liegt, und das gerade deshalb zu dem hinführt, was die Wissenschaft anstrebt: die Erkenntnis der *einen*, identischen Außenwelt durch die *vielen* verschiedenen Menschen. Vom individuellen Seelenleben der Einzelnen schlägt der sokratische Logos die Brücke zu einer Welt, die allen gemeinsam werden kann, falls sie nach ihr suchen.

So verstehen wir, weshalb der Begriff als Erkenntnismittel ebenso zum Wesen der ersten Philosophie gehört wie der theoretische Mensch und der mythenfreie Erkenntniszusammenhang. Denken wir noch an die Form, durch welche Erkenntnis allgemein mitteilbar wird, so dürfen wir zusammenfassend sagen: die Wissenschaft in Griechenland bestand als reales Kulturgut aus Sätzen, deren Worte sie mit bestimmten Begriffen verknüpfte und dadurch die um ihrer selbst willen gesuchte Wahrheit über den Zusammenhang der Gegenstände des Erkennens zum eindeutigen Ausdruck brachte. —

Um dies Ergebnis für das an die Spitze gestellte Problem fruchtbar zu machen, verfolgen wir die Entwicklung der griechischen Philosophie noch einen letzten Schritt weiter, durch den sie nicht minder als durch die bisher genannten Faktoren von Bedeutung für die gesamte europäische Wissenschaft geworden ist. Dabei knüpfen wir wieder an den Begriff oder den Logos als das Mittel des Erkennens an. So wird am besten klar, wie es zu der Weltanschauung kam, die man in unserer Zeit vielfach bekämpft. Doch beschränken wir uns auch hier auf das allgemeine Prinzip.

Schon früh herrschte bei den Griechen die Ansicht, Gleiches könne nur durch Gleiches erkannt werden. Die Leistung der Wissenschaft war danach in dem *Abbilde* eines Urbildes zu suchen. Diese nur ganz vereinzelt bestrittene Voraussetzung mußte auf dem Boden der sokratischen Begriffslehre zu weitgehenden Konsequenzen führen. Sieht man nämlich nun im Begriff ein Abbild, das dem Urbilde, welches es erkennen soll, zu gleichen hat, dann bekommt die ganze Welt, soweit sie erkennbar ist, einen begrifflichen oder logischen Charakter. Mit Notwendigkeit entspricht dem Erkenntnismittel des Intellekts ein erkenntnismäßig oder intellektuell bestimmter Gegen-

stand. Daraus aber folgt: Logik und Ontologie sind nicht voneinander zu trennen, ja Denken und Sein fallen so weit zusammen, daß das Wesen der Welt sich nur als Gedanke denken läßt. »Du gleichst dem Geist, der dich begreift«, muß der theoretische Mensch unter solcher Voraussetzung zur Welt sagen, und das wird von Bedeutung nicht allein für die Lehre vom Kosmos, sondern außerdem auch für die Auffassung vom Sinn des menschlichen Lebens. Beides läßt sich mit wenigen Worten klar machen.

Falls Gleiches nur durch Gleiches zu erkennen ist, kann die Ordnung der Dinge von der logischen Ordnung der Gedanken nicht prinzipiell abweichen. Gelingt es also, die wahren Gedanken in ein System zu bringen, so erfassen wir damit zugleich den systematischen Zusammenhang der Realität, d. h. die wirkliche Welt ist ein logisch geordneter Kosmos. Doch das ist noch nicht Alles. Von hier aus bestimmt sich auch das Wesen der Sinnenwelt, in der wir unmittelbar leben. Da sie überall eine regellose Fülle oder Mannigfaltigkeit zeigt, die im Gegensatz zur logischen Ordnung steht, kann ihr der Charakter einer echten Wirklichkeit nicht zukommen. Sie wird zur bloßen Erscheinung oder zu einem Sein zweiten Grades, von dem es als einem Irrationalen wahre Erkenntnis nicht gibt. Im Wesen ist die Welt überall vom Logos oder von der Vernunft beherrscht, und diese Weltvernunft, die mit der Gottheit zusammenfällt, erschließt sich uns so weit, als wir sie in uns zur Herrschaft kommen lassen, d. h. logisch oder vernünftig denken. So wird der Intellekt zum Weltprinzip erhoben oder das Wesen der Dinge intellektualistisch gedeutet.

Im engen Zusammenhang hiermit steht sodann die Ansicht über die Bestimmung des Menschen. Wissen wir uns allein durch unsern Intellekt in Harmonie mit dem All, so muß vom Intellekt aus auch der Sinn unseres Lebens sich ergeben, d. h. der Logos oder die Vernunft ist dann nicht nur die Realität, sondern zugleich der Weltzweck, das Ziel alles echten Strebens oder das höchste Gut. Schon in der Lehre des Sokrates war diese Meinung vorbereitet. Wer das Richtige weiß, muß auch das Richtige tun, oder Sünde ist im Grunde genommen Irrtum. Darum wurde die allgemein gültige Erkenntnis für Sokrates so wichtig. Bei den großen griechischen Metaphysikern, die auf ihn folgten, nimmt diese Ueberzeugung schließlich die Gestalt an, daß alle Güter der Kultur an intellektuellen Werten zu messen sind. Die Welt der Normen wird zum »mundus intelligibilis« im strengen Sinne des Worts, zur Welt des Intellekts. So vollendet sich der Intellektualismus auch in praktischer Hinsicht als Lebensauffas-

sung und schließt sich damit zu einem System von großartiger Konsequenz zusammen.

In ihren Einzelheiten braucht die griechische Weltanschauung nicht weiter verfolgt zu werden, denn schon jetzt ist klar, weshalb ein Denker unserer Zeit, der im »vollen Leben« das höchste Gut erblickt, sich von ihr abwendet und dann auch leicht dazu kommt, eine Wissenschaft mit Mißtrauen zu betrachten, die zu solchem Ergebnis geführt hat. Dem modernen Menschen ist der Intellekt nicht die Norm für das All der Welt und des Lebens. Er glaubt nicht daran, daß das Wesen der Realität im tiefsten Grunde logisch sei und daher die irrationale Sinnenwelt keine wahre Wirklichkeit besitze. Er will vollends nicht alle Güter der Kultur an dem Werte der theoretischen Wahrheit messen, sondern er schreibt dem künstlerischen, dem sittlichen, dem religiösen Leben selbständige Eigenwerte zu, die sich auf keine bloß intellektuelle Vollkommenheit zurückführen lassen. So allein scheint ihm seine Lebensauffassung mit der geschichtlichen Situation, in der er als Kulturmensch steht, in Harmonie zu sein. Der ganze Mensch mit allen Seiten seiner Betätigung soll, wie wir gleich am Anfang sagten, auch in der Weltanschauung zu seinem Rechte kommen. Deshalb ist die theoretische Forschung verwerflich, welche die außerwissenschaftlichen Ordnungen des Lebens nicht anzuerkennen vermag. So wird die gegenwärtige Krisis der Wissenschaft, von der wir ausgegangen sind, im Zusammenhang mit ihrer Vergangenheit klar. Was läßt sich hieraus für unsere Zeit lernen?

IV.

Das Leben der Wissenschaft.

Wir denken selbstverständlich nicht daran, eine Beantwortung aller der Fragen, die sich hier ergeben, ihrem ganzen Umfang nach in Angriff zu nehmen. Wir verfolgen die begonnene Gedankenreihe nur soweit, daß die Richtung deutlich wird, in der wir uns zu bewegen haben, um das Verhältnis der Wissenschaft unserer Zeit zur griechischen Philosophie wenigstens als Problem in voller Klarheit zu sehen. Dabei erkennen wir unbedingt an, ja heben mit Nachdruck hervor, daß der griechische Intellektualismus eine einseitige Weltanschauung ist, mit welcher der moderne Mensch sich nicht mehr zufrieden geben darf. Unsere Frage kann daher nur lauten: müssen wir nicht trotzdem, falls wir überhaupt noch etwas bewahren wollen, das den Namen der Wissenschaft verdient, an den drei anderen Faktoren, am

theoretischen Menschen, am mythenfreien Erkenntniszusammenhang und am Begriff als Erkenntnismittel, wie die Griechen es zum Bewußtsein gebracht haben, als an unverrückbaren Idealen der Kultur festhalten?

Bevor wir jedoch diese drei Punkte gesondert behandeln, ist eine allgemeine Erörterung vorauszuschicken, die das Leben der Wissenschaft überhaupt betrifft. Schon der Umstand nämlich, daß dieses Kulturgut aus der griechischen Philosophie nicht nur hervorgegangen, sondern bis auf den heutigen Tag in wesentlichen Punkten faktisch von ihr abhängig geblieben ist, wird für die am Begriff des Lebens orientierten Tendenzen unserer Zeit als ein Grund dafür gelten, zu fragen, ob eine solche Art der Wissenschaft in unsere heutige Kulturwelt noch hineinpasse. Eine Erscheinung von so hohem Alter, kann man meinen, sei von vornherein als problematisch anzusehen. Ist es möglich, daß jetzt noch blüht, was bereits vor Jahrtausenden aufkeimte? Wollen wir über die Bedeutung der Wissenschaft zur Klarheit kommen, so haben wir vor allem festzustellen, in welchem Sinne das aus der Antike übernommene Kulturgut jetzt noch *lebendig* genannt werden darf. Das Leben der Wissenschaft wird unter diesem Gesichtspunkt zu einem wichtigen Problem für jeden theoretischen Menschen, denn wer wünschte nicht, daß alles, woran er arbeitet, wahrhaft lebendig sei? An Totes mag niemand seine Kräfte vergeuden.

Doch was bedeutet es, wenn wir vom »Leben« der Wissenschaft sprechen? Schon einmal wiesen wir darauf hin, daß dies Schlagwort an einer großen Unbestimmtheit leidet, und wir lehnten es ab, einen naturwissenschaftlichen Lebensbegriff auch nur zur Problemstellung zu benutzen. Aber das taten wir, um das *geschichtliche* Leben der Kultur von dem der bloßen Natur abzutrennen, und damit ist die Frage, die jetzt auftaucht, nicht erledigt. Auch das Kulturleben, wie es sich in der Geschichte entwickelt, ja gerade dieses soll doch lebendig sein, und man wird es der Philosophie nicht verbieten wollen, dies Leben mit dem natürlichen Leben der Organismen zu vergleichen, um einen umfassenden, *philosophischen* Begriff des Lebens zu bilden. So entsteht eine allgemeine Lebenslehre, und diese Bio-Logie im weitesten Sinne des Worts hat auch das Kulturleben zu erforschen. Dann aber ist es notwendig, daß sie vom Leben der Wissenschaft spricht, und wir müssen verstehen, mit welchem Rechte man von der theoretischen Forschung verlangt, sie habe in der Art lebendig zu sein, wie die Organismen es sind, um zu wachsen, zu blühen und zu gedeihen.

Die moderne Lebensphilosophie wird glauben, nicht nur über die Fragestellung, sondern auch über die Richtung, in welcher die Antwort zu suchen ist, von vornherein eine Entscheidung treffen zu können. Alles Lebendige beginnt einmal zu keimen, entfaltet sich, blüht, trägt Früchte und verwelkt dann wieder, um schließlich abzusterben. Das ist sein unentfliehbares Schicksal. Jugend, Reife und Alter müssen daher die Maßstäbe sein, welche man überall anzulegen hat, wo Wert oder Unwert beurteilt werden soll. Was jung ist und kräftig emporwächst, besteht zu recht. Was grau vor Alter ist, scheint dagegen nichts weniger als göttlich. Das Jahr übt hier keine heiligende Kraft, sondern führt jede Erscheinung mit Notwendigkeit ihrem Untergange entgegen.

Wie sollte es mit der Wissenschaft anders sein? Denkt man an ihren Ursprung aus dem Griechentum, dann steht sogleich fest: sie ist ein Lebensprodukt, das seine Jugendblüte längst hinter sich hat. Am Leben kann sie daher nur erhalten bleiben, wenn sie wieder jung zu werden versteht, und zu diesem Zweck hat sie die Reste, die sie vom Altertum her in sich trägt, zu beseitigen. Sonst unterliegt sie dem Schicksal alles Lebendigen, schließlich abzusterben.

Doch das ist noch nicht alles, was von der Lebensphilosophie über das Streben nach Erkenntnis gesagt werden kann. Schon wenn wir den theoretischen Menschen in seinen ersten Stadien betrachten, treten an ihm Züge zutage, die ihn als eine problematische Figur erscheinen lassen. Man muß die Frage stellen, ob die Wissenschaft überhaupt jemals im eigentlichen Sinne des Wortes jung gewesen ist. Innerhalb der griechischen Kultur taucht sie als ein spätes Produkt auf und wird dadurch verdächtig. Zumal in Athen hatte zur Zeit des Sokrates das wirtschaftliche, politische, nationale Leben seinen Höhepunkt überschritten. Zeitlich also fallen die höchsten Triumphe der theoretischen Forschung mit dem Absterben der griechischen Vitalität zusammen. Besteht da vielleicht eine notwendige Verknüpfung? Ist die Wissenschaft, wie die Griechen sie getrieben haben, ein Anzeichen oder gar ein Ferment ihres Niederganges?

»Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, sagt schon Hegel, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden. Die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.« Hierin scheint eine Wahrheit erkannt, die durchaus in der Richtung der modernen Lebensphilosophie liegt. Der theoretische Mensch war von voneherein ein Niedergangstypus oder ein Symptom der Völkerdämmerung. Dafür ist mit Rücksicht auf das Griechentum besonders der Lebensphilosoph Nietzsche eingetreten. Sokrates bedeutete ihm

als Urbild des theoretischen Menschen zugleich eine Verfallserscheinung, und den Gedanken Hegels brachte er ebenfalls durch ein Vogelbild, wenn auch nicht ebenso geschmackvoll stilisiert zum Ausdruck: »Erschiene die Weisheit vielleicht auf Erden als Rabe, den ein kleiner Geruch von Aas begeistert?« So kommt man von neuem zu einem Zweifel an dem Lebenswert der reinen Theorie.

Man kann schließlich sogar versuchen, die Lebensfeindlichkeit der Wissenschaft als notwendig aus ihrem eigenen Wesen heraus zu verstehen, und zwar wieder im Anschluß an das, was sich über den theoretischen Menschen und seine Lebenshaltung schon bei seiner Entstehung feststellen ließ. Wissenschaft im strengen Sinne, sahen wir, gab es erst, als Menschen nicht mehr forschten, um zu leben, sondern lebten, um zu forschen. Es war eine Umkehrung des ursprünglichen Zustandes erforderlich, in dem das Leben der Zweck, nicht ein Mittel ist, und diese Wandlung erscheint unter dem Aspekt des Lebens als sehr bedenklich. Der Mensch ist nun einmal, wie sich nicht bezweifeln läßt, ein Glied in der Reihe der übrigen Lebewesen und bleibt unter allen Umständen ihren allgemeinen Lebensgesetzen unterworfen. Er darf daher nur solange für vollkommen gelten, als er das erstrebt, was entweder sein individuelles Leben fördert oder das Leben seiner Gattung erhält. Auch das Suchen nach Wahrheit zeugt gewiß von Lebenskraft und Gesundheit, wo es sich in den Dienst des Kampfes ums Leben stellt. Da kann es sogar sehr nützlich und lebenssteigernd wirken. Dagegen ist die Verschiebung des Eigenwertes vom Leben auf die Forschung, die beim theoretischen Menschen auftritt, nur als Entartung zu verstehen, als eine krankhafte Verlegung des Lebensschwerpunktes, ebenso sinnlos wie der Geiz, und man darf sich daher nicht wundern, wenn in Griechenland die Wissenschaft mit dem Niedergang des nationalen Lebens zusammenfällt, ja ihn beschleunigt. Forschung um der Forschung willen — das untergräbt das Fundament der widerstandskräftigen Vitalität, indem es den Menschen von seiner Sorge für das Leben abzieht. Wer nicht mehr erkennt, um zu leben, sondern nur noch lebt, um zu erkennen, verletzt ein Gesetz alles Lebens, auch des Lebens der Kultur, und muß daher zugrunde gehen.

Um zu solchen und ähnlichen Gedanken Stellung zu nehmen, gehen wir von einer Schwierigkeit aus, die hervortritt, sobald man die angedeutete »Wissenschaftslehre« auf ihre eigenen Voraussetzungen hin untersucht. Sie nimmt Anstoß an der Wertverschiebung, die sich beim theoretischen Menschen zeigt, und betrachtet ihn ihretwegen als »Entartung«. Das Wort ist hier gewiß nicht sinnlos. Man kann

unter biologischen Gesichtspunkten in der Tat von dem Forscher, der sein Leben in den Dienst der Wahrheit stellt, sagen, daß er damit den Schritt zu einer anderen »Art« vollzieht, und das mag man als eine Ent-Artung bezeichnen. Die Frage ist nur, ob das zugleich eine Verurteilung bedeuten darf. Wenn man das glaubt, kommt man in Schwierigkeiten. Wer macht denn die Unterscheidung von Art und Abart, und worauf stützt man sich, wenn man sie zu dem Zweck vollzieht, Kulturerscheinungen als Abweichungen vom reinen Typus zu mißbilligen? Ist es etwa das Leben, das sich hier gegen den theoretischen Menschen und seine Wissenschaft als eine Entartung wendet? Davon kann keine Rede sein. Das Leben ist in dieser Hinsicht stumm geboren und wird, solange es bloßes Leben bleibt, keine Sprache finden, mit der es sich gegen die Wissenschaft auflehnt. Von der lebendigen Art selbst wird hier also kein Urteil über den entarteten Menschen gesprochen.

Was geschieht vielmehr in Wahrheit? Wo man auf Grund philosophischer Lebenstheorien die theoretische Forschung als lebensfeindlich bekämpft, da redet stets ein theoretischer Mensch, und er muß sich, um das, was er sagen will, begründen zu können, auf Forschungen stützen, die das Ergebnis einer sich durch Jahrhunderte hindurch ziehenden Entwicklung der theoretischen Kultur sind. Diese aber soll zugleich als Entartung zu verurteilen sein? Hier ist offenbar etwas nicht in Ordnung. Sieht man genau zu, so zeigt sich: in der angedeuteten Wissenschaftslehre kämpft nicht die echte Art gegen die Abart, sondern der theoretische Mensch gegen den theoretischen Menschen, und damit untergräbt dieser die eignen Voraussetzungen, ohne die er seinen Kampf nicht führen kann. Er benutzt wissenschaftliche Argumente, um mit ihrer Hilfe aller Wissenschaft den Krieg zu erklären. Hierin steckt ein Widersinn, der klar wird, sobald man den Bios nicht mit der Bio-logie verwechselt. Lebensphilosophie bleibt unter allen Umständen ein Produkt der Wissenschaft. Sie führt somit dadurch, daß sie alle Wissenschaft als Entartung des Lebens verurteilt, bei konsequenter Entwicklung sich selbst ad absurdum. Nach ihr dürfte es nur Leben, keine Philosophie des Lebens geben.

Wer die Sinnlosigkeit in den Voraussetzungen der theoriefeindlichen Lebenstheorie vermeiden will und sich trotzdem weigert, die Wissenschaft als Gut anzuerkennen, dem bleibt nur der Ausweg, sich um theoretische Fragen überhaupt nicht mehr zu kümmern. Er mag seine eigne Straße ziehen und scheidet dann für die Wissenschaft auch als Gegner aus. Für uns kommt er hier nicht weiter in Betracht. Wer

dagegen alle Wissenschaft mit wissenschaftlichen Gründen zu bekämpfen unternimmt, weiß entweder nicht, was er tut, oder muß behaupten, darin zeige sich eben das Wesen der Wissenschaft, daß sie sich bei voller Durchführung selber aufhebe und so einen für das Leben nützlichen Selbstmord begehe.

Wäre das aber nicht etwas vorschnell geurteilt? Möglich bleibt doch jedenfalls auch, daß in der aufgezeigten Absurdität nichts anderes zum Ausdruck kommt als die Unfähigkeit der Lebensphilosophie, in Kulturfragen, wie das Kulturgut der Wissenschaft sie uns stellt, überhaupt mitzureden, und erst wenn wir die Gedanken in dieser Richtung weiter verfolgen, werden wir zu einem befriedigenden Ergebnis über das Leben der Wissenschaft kommen.

Den Fehler der wissenschaftsfeindlichen Wissenschaftslehre kann man sich am besten so zum Bewußtsein bringen, daß man dadurch zugleich auf die positive Seite des Problems geführt wird. Es ist einfach nicht wahr, wenn gesagt wird, das theoretische Leben verlaufe wie das der organischen Lebewesen in der Weise, daß es keime, sich entfalte, blühe, Früchte trage und dann wieder verwelke, um schließlich abzusterben. Die Wissenschaft bildet vielmehr einen Teil des Kulturlebens, dessen Anfänge im Dunkel der Vergangenheit verborgen liegen, und der sich, wenn auch mit großen Unterbrechungen, bis zum gegenwärtigen Moment weiter fortentwickelt hat. Auf einen solchen geschichtlichen Werdegang, der nicht wie das Leben der Organismen einen Kreislauf darstellt, sondern sich dauernd so verändert, daß er stets neue, noch nie dagewesene Gestalten hervorbringt, *können* die Begriffe nicht passen, die sich bei der Betrachtung des sich wiederholenden Lebens von selbst verstehen. Im historisch gewordenen und sich entfaltenden Leben der Kultur gibt es insbesondere weder ein Anfangen noch ein Aufhören in der Art, daß man seine Produkte jung oder alt, aufblühend oder absterbend nennen könnte, so wie die Worte auf Tiere oder Pflanzen anzuwenden sind. Will man diese Begriffe hier überhaupt gebrauchen, dann bedürfen sie erst einer genauen Bestimmung. Sonst wird mit ihnen bei der Erforschung von Kulturerscheinungen über deren Wert oder Unwert nichts entschieden.

Was also bedeutet es, daß ein Kulturgut alt oder jung ist? Schon die Uebertragung solcher Begriffe auf Gemeinschaften von Menschen, wie die Kulturnationen es sind, muß zu Irrtümern führen, falls man vergißt, daß das Leben eines Volkes als Totalität sich von dem Leben seiner einzelnen Glieder wesentlich unterscheidet. In jeder Generation leben sowohl junge als auch alte Individuen, und

deswegen darf man nicht ohne weiteres sagen, eine Generation sei als Ganzes alt oder jung wie dieser oder jener einzelne Mensch. Das ist so selbstverständlich, daß es eigentlich nicht nötig sein sollte, es ausdrücklich hervorzuheben, und doch wird bereits daraus klar, wie unbestimmt und nichtssagend die beliebten Redewendungen von junger oder alter, aufblühender oder absterbender Kultur sind. In der Wissenschaft, die bestimmte Begriffe braucht, kommt man mit solchen Schlagwörtern ohne genauere Angaben ihrer Bedeutung nicht weiter.

Immerhin mag man bei Völkern in einem übertragenen Sinne von Jugend und Alter sprechen. Man kann darauf hinweisen, daß das Leben der Nationen wie das der Individuen in zeitliche Grenze eingeschlossen ist. Wir kennen kein Volk, von dem wir behaupten dürfen, sein Leben werde niemals ein Ende finden. So wie jedes von ihnen einmal begonnen hat, muß es auch einmal wieder aufhören, zu sein, und die frühen Stadien mag man dann die jungen, die späten die alten nennen. Das ist mehr als ein bloßes Bild. Zumal der Begriff des Absterbens einer Nation scheint so verstanden unbedenklich und läßt sich auf zahlreiche Beispiele aus der Vergangenheit der Kultur stützen. Mit der nötigen Vorsicht, wird man sagen, dürfe also wohl der Versuch gemacht werden, eine Betrachtung wie die angedeutete für das Leben und Sterben der Völker durchzuführen.

Wir wollen einmal annehmen, das sei richtig. Folgt daraus etwa, daß nicht nur für die Völker, sondern auch für jedes ihrer Kulturprodukte die Begriffe der Jugend und des Alters brauchbar werden? Das wäre dann allein zutreffend, wenn der Tod eines Volkes stets auch den Untergang aller von ihm hervorgebrachten Kulturgüter bedeutete, und davon kann keine Rede sein. Gerade die griechische Philosophie und die von ihr abhängige europäische Forschung zeigt das aufs deutlichste. Die Wissenschaft, die in Griechenland entstand, ging nicht zugrunde mit dem Volk, bei dem sie zum ersten Male auftrat. Die Arbeit an ihr wurde vielmehr von anderen Völkern mit frischen Kräften übernommen, und als diese Völker niedergingen, fanden sich von neuem Menschen, die noch in ihrer Jugendblüte standen und bereit waren, das von den Griechen begonnene Werk fortzusetzen. So verlieren die Worte jung und alt sogar in übertragener Bedeutung ihren Sinn, sobald man sie als Prinzipien der Beurteilung auf solche Kulturgüter anzuwenden versucht, die wie die Wissenschaft nicht auf einzelne Nationen beschränkt geblieben sind.

Darin kommt ein allgemeines Prinzip der Kulturwissenschaft zum Ausdruck. Kulturgüter von sachlicher Bedeutung darf man

niemals nur in der Weise betrachten wie die Menschen, die an ihnen arbeiten, und mögen daher die Personen auch mit Recht unter Lebensbegriffe gebracht werden, so folgt daraus noch gar nichts für das Werk, das aus ihrer Tätigkeit hervorgeht. Hierfür bietet die Wissenschaft das klassische Beispiel. Sie besteht als Kulturgut in Sätzen, die einen wahren theoretischen Sinn haben, und sie verdient nur soweit den Namen der Wissenschaft, als ihr sachlicher Gehalt sich loslösen läßt von den Individuen wie von den Völkern, die ihn allmählich erkannten. Will man sagen, daß auch die Wissenschaft ein »Leben« führe, so mag man das tun, aber es handelt sich dann um ein Eigenleben, das einen von dem organischen Leben unabhängigen Bestand hat, und das sich daher unter die biologischen Begriffe von Jugend und Alter nicht bringen läßt. Insbesondere sagt der Umstand, daß die Wissenschaft einige Jahrtausende »alt« ist, nicht das Geringste gegen ihre »Jugendlichkeit«, falls der Ausdruck sich auf ihr sachliches Eigenleben beziehen soll. Dieses altert nicht in dem Sinne, daß damit sein Verfall verknüpft wäre, ja es altert überhaupt nicht, solange noch jugendliche Individuen oder jugendliche Völker sich in seinen Dienst stellen.

Damit ist eines der Bedenken, die man vom Standpunkt des Lebens gegen die theoretische Forschung geltend machen kann, erledigt. Selbst wenn man glaubt, die wissenschaftlichen *Menschen* seien unter Lebensbegriffe zu bringen, darf man diese Betrachtungsweise trotzdem nicht auf die *sachlichen Kulturgüter* selbst übertragen. Die moderne Lebensphilosophie hat also keinen stichhaltigen Grund, die Wissenschaft deshalb als verdächtig anzusehen, weil ihre Anfänge bei den Griechen liegen und sie von diesem längst in seiner nationalen Kultur zugrunde gegangenen Volk abhängig geblieben ist. Das hohe Alter stellt hier die Lebendigkeit durchaus nicht in Frage.

Doch wir müssen noch einen Schritt weiter gehen, um zu erkennen, wie wenig mit biologischen Begriffen bei einer Erörterung des Lebens der Wissenschaft anzufangen ist. Auch die Menschen und Völker, welche sie hervorbringen, entziehen sich der Darstellung durch die Lebensphilosophie, und zwar genau so weit, als sie im Dienst der sachlichen Kultur stehen. Für die Wissenschaftslehre wesentlich sind sie nicht durch das, was sie als Lebewesen bedeuten, sondern allein durch das, was sie für die Wissenschaft leisten. Der Sinn ihres Lebens wird durch deren Eigenleben bestimmt. Als bloße Lebewesen leisten sie für die Wissenschaft noch nichts. Zu wissenschaftlichen Menschen werden sie vielmehr erst dadurch, daß sie die

Wendung zu Eigenwerten vollziehen, die etwas anderes als Lebenswerte sind, d. h. daß sie anfangen, das Kulturgut Wissenschaft um der Wahrheit willen zu pflegen. Indem sie so an seinem Eigenleben Anteil gewinnen, machen sie zugleich den Schritt zu einer anderen »Art«, und deshalb muß die Betrachtung, die solche Ent-Artung mißbilligt, notwendig zum Widersinn führen.

Das zeigt dann zugleich, wie falsch die Ansicht ist, daß die Wissenschaft bei konsequenter Entwicklung sich selber aufhebe. Schuld an der Absurdität, zu der man kommt, trägt allein die falsche biologische Wertung. Gerade sie ist sorgfältig zu vermeiden, wo das Leben dadurch wesentlich wird, daß es sich in den Dienst von theoretischen Eigenwerten stellt. Nur von ihnen aus ist eine sachliche Behandlung möglich, und nur mit ihrer Hilfe läßt sich feststellen, was »Leben der Wissenschaft« bedeutet, falls dies Wort nicht seinen Sinn verlieren soll.

Haben wir einmal so für die Beurteilung der geschichtlichen Kulturgüter und der an ihnen arbeitenden Menschen oder Völker den richtigen Gesichtspunkt gewonnen, dann werden wir zunächst die Leistung der Griechen für die Wissenschaft sowohl im Zusammenhange mit ihrer eigenen Kultur als auch mit der der Folgezeit zu würdigen imstande sein. Ob vor Jahrtausenden in dem zeitlichen Zusammenfallen des Aufblühens der Forschung mit dem nationalen Niedergang eine kausale Verknüpfung zum Ausdruck gekommen ist, mag vielleicht schwer mit Sicherheit zu entscheiden sein. Immerhin läßt die Gleichzeitigkeit sich nicht leugnen, und wir wollen daher einmal annehmen, die Wissenschaft sei damals wirklich einer der Faktoren gewesen, welche die Vitalität des nationalen Seins schädigten. Hätten wir deshalb schon ein Recht, den theoretischen Menschen überhaupt zu verurteilen? Auch hier kommen wir zu einem völlig anderen Ergebnis als die Lebensbetrachtung, sobald wir das Eigenleben der Kultur begrifflich von dem Leben der Organismen trennen. Das aber ist notwendig, denn die Griechen sind nicht in *jeder* Hinsicht gestorben. Ihr nationales Leben ging allerdings zugrunde. Ihre Kultur dagegen zeigt sich sogar dort noch eminent »lebendig«, wo man sie heute bekämpft. Jahrtausende nach dem Tod dieser Nation darf kein Kulturforscher Europas sie ignorieren. Wir müssen ihr also wohl ein Eigenleben zugestehen, das alles natürliche Leben weit überragt. Dies Eigenleben aber verdanken die Griechen dem Umstande, daß sie die Wendung vom bloßen Leben zu Eigenwerten vollzogen, die unabhängig von aller Vitalität gelten. Sie leben heute noch, gerade weil sie zu »entarten« verstanden. So wird vollends deutlich: was vom

Lebens-Standpunkt aus als Niedergang erscheint, war kulturwissenschaftlich betrachtet, falls man hier überhaupt einen solchen Ausdruck gebrauchen will, die höchste »Blüte«.

Das Wort blühen bedeutet jedoch lediglich ein Bild, denn diese Blüte ist nicht verwelkt, und sie läßt sich auch sonst nicht unter Lebensbegriffe bringen. Die Gesetze der Organismen haben für sie keine Geltung. Alles biologische Leben trägt den Keim des Todes in sich, während das Leben der Wissenschaft nicht zu sterben braucht. Es ist ein Leben in der Wahrheit, das zeitlos oder ewig genannt werden darf. So hat die Wendung vom natürlichen Leben zu den Eigenwerten den Griechen Unsterblichkeit verliehen, und darunter ist nicht allein eine zeitlose Geltung der W e r t e zu verstehen, die an den von ihnen geschaffenen Kulturprodukten haften, sondern unsterblich dürfen wir sie auch mit Rücksicht darauf nennen, daß sie mit ihrer Eigenart f o r t w i r k e n in der geschichtlichen Kultur des auf ihren Niedergang folgenden Zeitalters. Kann ein Volk sich Besseres wünschen, als so zugrunde zu gehen, daß es weiterlebt durch die Jahrtausende? Der Unbefangene, der sich nicht mehr durch die Vieldeutigkeit der Modeschlagworte »Leben« und »Tod« täuschen läßt, wird hier nicht zweifeln. Sollte wirklich das Emporkommen der Wissenschaft bei den Griechen ihr Sterben mit verschuldet haben, so wollen wir das Lebendige preisen, das nach diesem Flammentod sich sehnt.

Aber wir haben bisher den ungünstigsten Fall vorausgesetzt, um sogar für ihn die Angriffe gegen die Wissenschaft als haltlos zurückzuweisen. Im übrigen steht gar nicht fest, daß das zeitliche Zusammenfallen eine kausale Verknüpfung des Aufblühens der Wissenschaft mit dem Niedergang des nationalen Lebens bedeutet. Auch unabhängig von der Entscheidung solcher Fragen kommen wir über das Leben der Wissenschaft zu einem Ergebnis, das aller üblichen Lebensphilosophie widerspricht. Die Lebensfeindlichkeit, die man im Wesen der Wissenschaft finden will, weil der theoretische Mensch den Schwerpunkt des natürlichen Lebens vom Zweck auf das Mittel verlegt, bedeutet vom Standpunkt der Kultur so wenig einen Einwand, daß die biologische Ent-Artung vielmehr als Zeichen intensivsten Kulturlebens anzusehen ist. Die Gründe, die dafür entscheiden, kennen wir bereits, und es bedarf daher keiner ausführlichen Erörterung mehr, um auch das scheinbar stärkste Argument der Lebensphilosophie zurückzuweisen.

Wer nur im biologischen Sinne lebt und nie den Schwerpunkt seines Lebens in die Welt der Eigenwerte verlegt, der stirbt wie alle Lebewesen früher oder später, und er stirbt dann endgültig. Als

bloß Lebendiger hinterläßt er in der Kultur der auf ihn folgenden Zeit keine Spur von der Eigenart seines Wesens. Will er über dies Schicksal, einmal gänzlich sterben zu müssen, hinwegkommen, dann hat er aus der Reihe der bloßen Lebewesen herauszutreten. Es gibt keinen anderen Weg, auf Erden dem Tode zu entgehen. Das gilt für den einzelnen Kulturmenschen ebenso wie für die Kulturvölker. Erst wenn sie aufhören, nur lebendig zu sein, erhalten sie Teil an dem Leben, das nicht stirbt, solange es eine Kultur gibt. Die Menschen dagegen, die den Idealen der Lebensphilosophie getreu leben, um möglichst lebendig zu werden, sinken nach kurzer Zeitspanne für immer zurück in die Nacht, aus der sie zu vorübergehendem Dasein emporgetaucht sind. Wer dauernd am Leben bleiben will, muß mehr als leben können.

Diese Bemerkungen waren nötig, um zur Klarheit darüber zu kommen, in welchem Sinne die Wissenschaft lebendig zu sein hat. Die biologisch-philosophische Betrachtung ist in jeder Hinsicht abzulehnen. Wollte der Mensch nur forschen, um zu leben, so entstünde dadurch Niedergang und Verfall, zwar nicht des Lebens, wohl aber der Wissenschaft. Deren Eigenleben bewegt sich dann allein in aufsteigender Linie, wenn es Menschen gibt, die das Leben in den Dienst der Erkenntnis stellen und dort fortarbeiten, wo ihre Vorgänger bei ihrem natürlichen Tode ihr Werk im Stiche lassen mußten. So überdauert das Leben des *Werkes* allen Wechsel im Leben der *Menschen*. Ja, je älter dieses Werk wird, um so reicher gestaltet es sich aus. Wir haben daher nicht den geringsten Grund, zu fürchten, daß wir an einer toten oder absterbenden Sache uns betätigen, wenn wir an der Erbschaft festhalten, die von den Griechen auf uns gekommen ist.

Ebenso aber, wie dieses Kulturgut ein sachliches Eigenleben führt, das sich prinzipiell von dem natürlichen Leben unterscheidet, müssen auch wir Menschen, die wir wissenschaftlich arbeiten, als theoretische Menschen leben und insofern den natürlichen Schwerpunkt des Lebens verschieben. Wie einst die Griechen durch die Abkehr vom bloßen Leben unsterblich geworden sind, kommen wir ebenfalls dadurch über das Schicksal alles Lebens, einmal sterben zu müssen, hinaus, daß wir am Eigenleben der Wissenschaft Anteil gewinnen. Im Interesse gerade unseres *Lebens* also haben wir Wissenschaft zu treiben. Ihr Leben erhält auch uns lebendig. Sie aber lebt nur, wenn sie wahre Erkenntnisse verwirklicht, und dazu sind immer wieder Menschen notwendig von der Art, wie sie in Griechenland zum ersten Male auftraten. Die Lebensphilosophie dient daher in keiner

Weise dem Leben der Wissenschaft, wenn sie den sokratischen Menschen bekämpft.

Selbstverständlich bedeutet das nicht, daß wir darum bei dem stehen bleiben sollen, was die Griechen vor Jahrtausenden geschaffen haben. Das ergäbe in der Tat noch kein wissenschaftliches Leben, wenn die Menschen immer nur von neuem dieselben Gedanken nachdächten, die schon einmal gedacht worden sind. Auch die Wissenschaft lebt erst wirklich dadurch, daß sie wächst und sich entwickelt. Doch sind solche Worte wieder nicht in allgemeiner biologischer Bedeutung zu nehmen, wie sie auch auf die lebendigen Organismen passen, und insbesondere dürfen wird nicht glauben, daß das neu sich entwickelnde wissenschaftliche Leben den Tod des alten Lebens voraussetze oder bedinge. Im Gegenteil, soweit das Leben der Wissenschaft in Wahrheit früher lebendig war, bleibt es in dem neuen Leben lebendig erhalten, und dadurch allein kommen wir über das alte Leben hinaus, daß wir das Bewahrte zugleich vermehren.

Das aber wird gewiß nicht so geschehen, daß wir eine ganz neue Art von Wissenschaft erfinden, die mit der Wissenschaft der früheren Zeiten nur noch wenig oder gar nichts mehr gemeinsam hat, sondern dadurch allein schreitet die Wissenschaft lebendig fort, daß sie immer neues Material heranzieht und es mit den bewährten Mitteln zu einer neuen, d. h. umfassenderen Erkenntnis verarbeitet. Die Sorge, es könne uns bei diesem Bestreben, die Wissenschaft neu und lebendig zu erhalten, jemals der Stoff ausgehen, und wir müßten daher, um originell zu werden, die Sache einmal von Grund aus anders anfangen, ist unbegründet. Denn die Welt, die wir zu erkennen haben, bleibt stets unübersehbar mannigfaltig und stellt uns vor immer neue Aufgaben. Wir brauchen nur ernsthaft zu wollen, dann werden wir bald auf Schwierigkeiten stoßen, die allein ein intensives wissenschaftliches Leben von noch nie dagewesener Gestalt zu bewältigen vermag. So bekommt die alte Form der Wissenschaft immer wieder neuen Inhalt und dadurch neues »Leben«. Lediglich unser Mangel an wissenschaftlicher Lebenskraft, d. h. unsere Unfähigkeit, uns der theoretischen Sache theoretisch hinzugeben, kann es verschulden, wenn die Wissenschaft einmal verfällt. Doch wird selbst das nur vorübergehend vorkommen. Daß die wissenschaftliche Lebenskraft dauernd ausstirbt, brauchen wir nicht zu befürchten, und damit dürfte das Leben der Wissenschaft in der angegebenen Bedeutung des Wortes auch für die Zukunft gesichert sein.

V.

Zeitlose und zeitlich bedingte Faktoren der griechischen Wissenschaft.

Jetzt ist endlich noch zu den besonderen Punkten Stellung zu nehmen, die wir als bezeichnend für das Wesen der griechischen Wissenschaft hervorgehoben haben, und zu fragen, wie weit ihnen eine übergeschichtliche oder zeitlose Bedeutung zukommt. Die Antwort hierauf muß dann klar machen, in welchem Verhältnis das Leben der modernen Wissenschaft zum Leben der griechischen Philosophie steht. Von den letzten Problemen der Weltanschauung sehen wir dabei zunächst ab, um die drei ersten Punkte für sich zu behandeln, und das wird möglich, sobald wir die Wissenschaft als *ein* Kulturgut *neben anderen* nehmen, das in seiner Eigenart um so sorgfältiger zu bewahren und auszubilden ist, je weniger es den Anspruch auf Alleinherrschaft erhebt. Dann läßt sich leicht zeigen, daß die Griechen für diese spezielle Seite der menschlichen Kultur Unsterbliches geleistet haben, und daß wir ihre Wege in mehrfacher Hinsicht nicht verlassen dürfen, solange uns Wissenschaft überhaupt noch am Herzen liegt.

Die Bedeutung des theoretischen Menschen muß bereits so klar sein, daß sie einer ausdrücklichen Erörterung nicht mehr bedarf. Soll es irgendeine Wissenschaft geben, so ist diese Art von Menschen nicht zu entbehren. Gerade wenn wir voraussetzen, daß die Forschung eine Kulturarbeit neben anderen ist, kann auch die Wahrheit nur ein Wert neben anderen Eigenwerten des Kulturlebens sein, und dann brauchen wir zur Verwirklichung der wahren Erkenntnis Subjekte, die »um der Betrachtung willen« forschen oder deshalb allein das Wissen lieben, weil es wahr ist. Ohne die dargestellte Wertverschiebung und die aus ihr hervorgehende Verwandlung des Mittels in einen Zweck wäre eine gründliche *Pflege* des Kulturgutes der Wissenschaft nicht denkbar. Wir werden darum gewiß nicht wünschen, daß *alle* Menschen den Sinn ihres Lebens in der wissenschaftlichen Forschung finden. Davon ist ja auch in Griechenland keine Rede gewesen. Die Zahl der theoretischen Subjekte war dort wie bei uns verhältnismäßig klein. Aber die Menschen, die das wissenschaftliche Erkennen sich zum Beruf erwählt haben, müssen in der Hinsicht Griechen bleiben, daß sie das Wissen nicht zu außerwissenschaftlichen Zwecken suchen, sondern es lieben um der Theorie willen. Das ist der erste Punkt, in bezug auf den es keine grundsätzliche Abweichung von dem Wesen der ersten Wissenschaft geben darf.

Wie steht es sodann mit dem objektiven Gehalt der Wissenschaft, der sich bei den Griechen daraus ergab, daß sie alles Vereinzelte im Zusammenhang mit dem Ganzen zu erkennen suchten?

Hier scheint heute bei uns doch ein wesentlicher Unterschied zu bestehen. Der moderne theoretische Mensch wendet seine Aufmerksamkeit nicht immer dem Weltganzen zu, um dann die Frage zu stellen, was das Prinzip aller Dinge sei. Neben der Wissenschaft vom Weltall haben wir Spezialdisziplinen, die ihre Erkenntnisziele beschränken. Aber das war auch dem Griechentum nicht fremd, und selbst abgesehen davon bedeutet die Spezialisierung der Wissenschaft noch keine prinzipielle Abweichung vom griechischen Erkenntnisziel in einer für uns wesentlichen Richtung. Wenn es auch nicht das Ganze ist, in dessen Zusammenhang alle Teile der Welt beim Erkennen gebracht werden, so bleibt es doch stets ein Ganzes, welches die Wissenschaft erfassen will, und zu dem sie alle ihre Einzelheiten zusammenfügt. Auf eine »Arche« oder ein Prinzip des Erkenntniszusammenhanges können auch wir in der Wissenschaft nicht verzichten. Das ist der entscheidende Punkt. Im Vergleich zu ihm wird der Umstand sekundär, daß die moderne Wissenschaft in viel höherem Maße als die griechische die Welt in Spezialgebiete zerlegt, um für jedes von ihnen nach besonderen Prinzipien der Erkenntnis zu suchen. Stets wird von uns wie von den Griechen der einzelne Teil im Zusammenhang mit einem Ganzen erkannt, zu dem er als Teil gehört.

Ja, auch wir wollen doch wohl nicht für immer darauf verzichten, die verschiedenen Ganzheiten, die wir zunächst gesondert untersuchen, schließlich als Teile eines letzten, allumfassenden Ganzen zu erkennen, und daß der rein wissenschaftliche Zusammenhang für uns wie für die ersten Philosophen ein mythenfreier sein muß, bedarf vollends keiner besonderen Erörterung. So bleibt mit Rücksicht auf den zweiten der genannten Faktoren das griechische Erkenntnisideal ebenso unangefochten wie in bezug auf den theoretischen Menschen.

Wie aber steht es mit dem Erkenntnismittel oder dem Begriff? Hier wird man vielleicht am meisten sich weigern, den alten Weg zu gehen, von dem Aristoteles als sokratischer Methode berichtet. Ja vielfach zeigt sich in der modernen Welt geradezu eine Abneigung gegen das begriffliche Denken, und man wünscht, es solle auch in der Wissenschaft durch die Anschauung ersetzt werden.

Doch es ist nicht schwer zu zeigen, daß in dieser Hinsicht ebenfalls von einem prinzipiellen Gegensatz zur griechischen Philosophie

nicht geredet werden darf. Gewiß gibt es heute sehr verschiedene Arten der wissenschaftlichen Begriffsbildung, die in einem sehr verschiedenen Verhältnisse zur anschaulichen Welt stehen. Mit der generalisierenden Induktion allein kommen wir nicht aus. Die Vielheit der Methoden hängt mit der Differenzierung der modernen Forschung und der Aufteilung des Weltganzen an eine große Zahl von Einzeldisziplinen zusammen. Aber das Gemeinsame in dieser Mannigfaltigkeit dürfen wir ebenfalls nicht übersehen, und dann haben wir daran festzuhalten: bloße Anschauung gibt für sich allein noch keine wissenschaftliche Wahrheit. Dafür ist schon ein einziger Umstand entscheidend. Es bedarf stets der genauen Angabe dessen, was die Worte sagen sollen, aus denen die Sätze der Wissenschaft bestehen, und eine solche Eindeutigkeit der Sprache läßt sich im Prinzip nicht anders als durch eine »Begrenzung« im sokratischen Sinne erreichen.

Der Inhalt dessen, was wir durch die Wissenschaft zum Ausdruck bringen wollen, muß also begrifflich bestimmt sein, damit Alle, die unsere Worte hören oder lesen, ihren Sinn als denselben verstehen. Ohne die logische Form der Identität des Begriffsinhaltes im Unterschied von den vielen verschiedenen und schwankenden Vorstellungen der einzelnen Individuen gibt es auch heute keine für Alle gültige Erkenntnis eines gemeinsamen Gegenstandes. Daher ist nicht einzusehen, wie die Wissenschaft jemals ohne bestimmte Begriffe auskommen soll. Auch mit Rücksicht hierauf bleiben wir notwendig die Nachfolger der in Begriffen denkenden griechischen Philosophen.

So sind wir zu einem entscheidenden Ergebnis gelangt. Zuerst sahen wir, daß in Griechenland die Wissenschaft als reales Kulturgut aus Sätzen bestand, deren Worte sie mit Begriffen verknüpfte und dadurch die um ihrer selbst willen gesuchte Wahrheit über den Zusammenhang der Gegenstände des Erkennens zum eindeutigen Ausdruck brachte. Jetzt muß klar geworden sein, daß es mit der modernen Wissenschaft nicht anders stehen kann. In den drei Faktoren des theoretischen Menschen, des mythenfreien Erkenntniszusammenhanges und der Bestimmung des Begriffs als des Erkenntnismittels haben die Griechen also ein Kulturgut herausgearbeitet, welches zeitlose Bedeutung besitzt, d. h. gültig ist für alle Zeiten, und an dem wir daher festhalten müssen, solange wir überhaupt Wissenschaft treiben wollen. —

Aber damit scheint trotzdem die Hauptsache noch nicht entschieden. Können wir als moderne Menschen denn Wissenschaft noch wollen? Verfallen wir damit nicht zugleich notwendig der

griechischen Weltanschauung des Intellektualismus, die dem Kulturbewußtsein unserer Zeit widerspricht?

Auch die Antwort hierauf ist nach den früheren Erörterungen nicht mehr schwer. Nur das Eine haben wir noch zu tun: wir müssen die griechische Voraussetzung in Frage stellen, nach der Gleiches allein durch Gleiches erkannt wird und der wahre Begriff daher ein Abbild des Wesens der Welt ist. Damit eröffnet sich der Ausblick auf eine neue Situation. Sollte sich nämlich die griechische Deutung der Erkenntnis als unhaltbar erweisen, so wären wir dadurch zugleich von allen Konsequenzen der Weltanschauung des Intellektualismus befreit. Dann dürfen wir in der Erkenntnis durch den Begriff lediglich eine der Formen neben anderen sehen, die der Mensch bei seinem Verhalten zur Welt sich wählen kann, ohne ihr damit Alleinherrschaft über das gesamte Kulturleben einzuräumen. Ja noch mehr: haben wir einmal die Wissenschaft als ein besonderes Kulturgut neben anderen, ebenso berechtigten erkannt, so ergibt sich gerade für den theoretischen Menschen die Pflicht, auch die künstlerischen, die sittlichen, die religiösen Werte als selbständige Eigenwerte anzuerkennen, die niemals an dem theoretischen Wert einer bloß intellektuellen Vollkommenheit gemessen werden dürfen.

Kurz, wenn die griechische Abbildtheorie des Erkennens fällt, zeigt sich der Intellektualismus durchaus nicht mehr notwendig mit den drei anderen Faktoren der griechischen Forschung verknüpft, und niemand hat dann noch das Recht, die alte Wissenschaft damit zu bekämpfen, daß er sie für eine einseitige Weltanschauung verantwortlich macht.

Dieser Hinweis muß genügen, um das Problem des Verhältnisses der modernen Wissenschaft zur griechischen Philosophie im Prinzip klarzustellen, und lediglich ein Wort sei zum Schluß noch über den Weg hinzugefügt, der zur endgültigen Entscheidung führt. Aus unseren Ausführungen ist deutlich geworden: allein durch eine Theorie des Erkennens erhalten wir darüber Aufschluß, wie der theoretische Mensch zur Weltanschauung des Intellektualismus steht, und zwar wird dabei vor allem die Philosophie des Denkers in Betracht zu ziehen sein, dessen zweihundertsten Geburtstag wir jetzt feiern, weil durch Kant die griechische Auffassung des wissenschaftlichen Denkens als eines Abbildens des Weltwesens bisher am stärksten erschüttert worden ist. Daraus ergibt sich die große Bedeutung des scheinbar so spezialistisch verfahrenden und als rationalistisch gescholtenen modernen »Kritizismus« auch für die letzten Weltanschauungsprobleme der Philosophie. Gelingt es der Erkenntnistheorie zu zeigen,

daß wir an dem griechischen Begriff der Wissenschaft festhalten können, ohne zugleich dem griechischen Intellektualismus zu verfallen, so ist damit nicht allein die Basis für eine umfassende Wissenschaftslehre gelegt, sondern das Fundament geschaffen, auf dem eine allseitige Theorie des gesamten Kulturlebens sich aufbauen läßt, und die Anklagen gegen die Wissenschaft, daß sie den Menschen einseitig mache oder das volle Leben nicht zu seinem Recht kommen lasse, müssen verstummen. Die Anerkennung einer solchen universalen Philosophie des menschlichen Kulturlebens wäre eine wohltätige »Krisis« der Wissenschaft.

Metaphysik der Erkenntnis.

Zu dem gleichnamigen Buch von Nicolai Hartmann.

Von

Hans-Georg Gadamer (Freiburg i. Br.)

Das Erkenntnisproblem, von der neuzeitlichen Philosophie mehr und mehr in den Vordergrund des Interesses gestellt, hat in der Gegenwart Behandlungen wesentlich unter folgendem Gesichtspunkt gefunden: Erkenntnis ist eine Doppeltatsache, die sich aus einer aktmäßigen und einer gegenständlichen Komponente zusammensetzt. Für ihre Untersuchung bieten sich daher zwei Wege, der subjektive und der objektive Weg [1]), die den beiden Disziplinen der Psychologie und der Logik, bzw. Gegenstandstheorie zufallen [2]). Der aus der Marburger Schule hervorgewachsene Verfasser der »Metaphysik der Erkenntnis«, Nicolai Hartmann, macht demgegenüber die aktuelle Beziehung zwischen Subjekt und Objekt, sofern sie eine das Bewußtsein transzendierende Relation zum Objekte ist, zum Problem. Die hierdurch gekennzeichnete Blickrichtung nennt er »gnoseologische Einstellung« und grenzt sie gegen Psychologie und Logik ab. Denn ihr eigentliches Thema ist weder der seelische Akt noch die ideale logische Struktur. Vielmehr kommt es darauf an, daß hier wirklich das erkennende Bewußtsein in einem eigentümlichen Gerichtetsein auf die seiende Sache vorfindlich ist. Das rechtfertigt die Rede von einer *Metaphysik* der Erkenntnis. Gerade daß die Erkenntnis *ist*, so wie die Sache *ist*, an sich selbst unabhängig von ihrem Erkanntwerden, aber als *seiende* erkannt, macht das Metaphysische am Erkenntnisproblem aus. Diese Sachlage begründet, daß N. Hartmann in seinem Buche die Erkenntnis

1) Vgl. Rickert: Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transzendentalpsychologie und Transzendentallogik. Kantstudien 1909.

2) Vgl. Meinong, Gesammelte Abhandlungen B. II, S. 485 f.

der transzendenten realen Gegenstände zur schmalen Basis seiner Untersuchung nimmt; denn diese ist in einem ausgezeichneten Sinne metaphysisch.

Dieser ursprüngliche, gegenständlich-sachhaltige Sinn des Wortes »metaphysisch« wird von Hartmann, in bewußter Annäherung an den heutigen philosophischen Sprachgebrauch, nach der Seite des Erfassens dieses Gegenständlichen hin gewendet: Metaphysisch ist das für uns prinzipiell Unlösbare an einem Problem, das rational nicht zu Bewältigende, letztlich Unbegründbare — und wirklich ist ja nichts rational weniger zu bewältigen oder zu begründen, als das Dasein des Daseienden selbst.

Wie geht nun Hartmann vor? Er bezeichnet sein Eingangsverfahren als das phänomenologische und beginnt mit einer »Phänomenologie der Erkenntnis«. Er versteht darunter die standpunktfreie Aufnahme des schlichten Befundes, wie er für den unvoreingenommenen Blick vorliegt. Diese erste Fixierung des Phänomens ist bewußt neutral. Sie hält sich ihrer Tendenz nach frei von den Einseitigkeiten der historisch vorliegenden Standpunkte, insbesondere diesseits der historischen Alternative von Idealismus und Realismus. Dies Streben, das allen Standpunkten gemeinsame Gedankengut herauszuarbeiten, verfällt durchaus keiner historischen Skepsis. Zwar gibt es keine Weise, an die Sache heranzukommen, die nicht durch die Besonderheit des eigenen Standortes entscheidend bestimmt wäre, und es läßt sich nicht leugnen, daß eine Reflexion über diese Tatsache auch der Hartmannschen »Phänomenologie der Erkenntnis«, wie jeder Phänomenologie, die die Sache nach ihrem eigentlichen und ursprünglichen Gehalt befragen möchte, not täte. Aber was in diesem Buche *Standpunktfreiheit* heißt, gehört in eine andere Perspektive: Das Erkenntnisphänomen ist uns nicht in seiner Vollständigkeit und im unzerrissenen Zusammenhang mit allen seinen Nachbarphänomenen für den den Befund aufnehmenden Blick gegeben. Es verlangt aber aus sich selbst heraus nach innerer Abrundung. Diesem Verlangen suchen die sogenannten Standpunkte zu genügen. Sie sind philosophische Theorien mit dem Anspruch, einen einheitlichen und in sich geschlossenen Sachzusammenhang darzustellen und sind ihrem Sinne nach nicht vom Betrachter her bestimmt; sie sind nicht sein Standort, besagen nicht, von wo aus ich sehe und worauf ich stehe, sondern wohin ich mich aus der Kraft gewisser Argumente und innerer Motive der Sache stelle. Das strenge Pathos, das das ganze Hartmannsche Buch durchzieht, ist, dem naheliegenden Streben nach standpunktlicher Abrundung Wider-

stand zu leisten. Jeder vorgefaßte Standpunkt begeht Verrat an den Phänomenen. Es sind überhaupt keine Thesen aufzustellen, die nicht aus dem inneren Drängen der Probleme selbst erzwungen werden, vor allem aber ist erst einmal, noch allem Probleminteresse vorausliegend, festzustellen, was gegeben ist. Hieran ist sichtbar: es ist ein negatives Pathos, das den Gang der Untersuchung bestimmt. »Standpunktfreiheit« ist an sich selbst kein Anspruch aus historischer Unreflektiertheit oder absolutistischer Verwegenheit, sondern besagt eine gewisse Restriktion des Forschungszieles aus Vorsicht und Kritik.

Freilich: daß gemeinhin der Standort, von dem aus ich mich der Sache zuwende, über den Standpunkt (im angegebenen Sinne) oder wenigstens die Tendenz zu einem solchen mitentscheidet, könnte auch von Hartmann nicht geleugnet werden. Nicht weniger sicher ist, daß das Ideal der Standpunktfreiheit, wie es Hartmann leitet, aus der historischen Eigenart seines Standortes heraus verstehbar, aber selbst nicht mehr denn eine Gegeninstanz, ein Widerstand ist gegen eine auch hier treibende Tendenz zu einem Standpunkt hin. Denn solche Tendenz ist das Treibende in allem menschlichen Forschen und Erkennen. Lediglich das Maß an Kritik gegenüber dieser Tendenz ist jeweilig verschieden, und ein Höchstmaß an solcher Kritik kann hier mit dem Ideal der Standpunktfreiheit gemeint sein [1]).

Die Frage nach dem Gegebenen ist es also, die in Hartmanns »Phänomenologie der Erkenntnis« ihre Antwort finden soll. Weder die Cohensche These: Nichts ist gegeben, sondern alles Gegebene ist in Wahrheit Aufgegebenes, noch die Gegenthese von Loßky: Alles ist gegeben, scheint ihm richtig. Gegeben ist vielmehr nur ein Ausschnitt des Seienden; über ihn hinauszugehen zwingen die rationalen Schwierigkeiten, die das als gegeben Aufgenommene in sich birgt: der Phänomenanalyse folgt eine solche des Problems, die zu einer Aporetik zugespitzt deren Behandlung durch die Theorie fordert.

Was ist nun nach Hartmann die Basis von Phänomenen, auf denen sich eine Aporetik und Theorie der Erkenntnis zu erheben hat? Ich hebe die folgenden Punkte heraus: 1. Das Phänomen des Erfassens besteht in einem Hinübergreifen des Subjekts aus seiner Sphäre in die ihm transzendente Sphäre des Objekts und einem Einholen der ergriffenen Bestimmtheiten des Objekts in die Subjektssphäre. Auf der andern Seite bleibt aber das Gegenüber des Ob-

1) Mit dieser Bemerkung schränke ich allerdings — der Meinung des Verfassers entgegen — den Anspruch der »Standpunktfreiheit« etwas ein.

jekts unangetastet und ist in jedem Gegenstandsbewußtsein bewußtseinsmäßig gegeben. Beides ist also Phänomen: Das Subjekt kann das Objekt nicht »ergreifen«, ohne sich selbst zu verlassen (zu transzendieren); es kann aber sich des »Ergriffenen« nicht bewußt sein, ohne wiederum bei sich selbst in seiner Sphäre zu sein. Hier liegt also nach Hartmann bereits der Ansatzpunkt für das Problem im Phänomen des Erfassens selbst. Denn wie kann das Subjekt einen transzendenten Gegenstand erfassen, ohne aus sich herauszutreten, wie aber kann es ihn erfassen, ohne bei sich selbst zu sein. Da das Objekt unangetastet gegenüber bleibt, ist das Einholen der Bestimmtheiten des Objekts ins Subjekt vielmehr eine Wiederkehr derselben im Subjekt, als Erkenntnisbild.

2. Vom Objekt aus gesehen stellt sich dieselbe Erkenntnisrelation umgekehrt dar: als ein Uebergreifen der Objektbestimmtheiten auf das Subjekt. »Erkenntnis ist Bestimmung des Subjekts durch das Objekt (Fichte)« [1]). Diese Bestimmung ist eine vermittelte, da lediglich das Objekt bild im Subjekt vom Objekt her bestimmt wird. Auch das ist — nach Hartmann — Phänomen. Ja, das Bewußtsein weiß dieses »objektive Bild« vom Objekt selbst zu unterscheiden und gerade sofern es das Bild als Bild des Objektes weiß, ist es Objektbewußtsein.

An dieses Grundmoment am Phänomen der Erkenntnis bauen sich eine Reihe weiterer Momente an, die hier nicht alle skizziert werden können. Wichtig ist aber noch, daß die gegenseitige Transszendenz von Subjekt und Objekt nach Hartmann mit einem gnoseologischen Ansichsein beider gepaart ist. »Alle Objekterkenntnis meint ein von ihr unabhängiges Sein«, dem es an sich nicht wesentlich ist, Objekt zu sein. Aehnlich ist auch das Subjekt aus der Korrelation mit dem Objekt herauslösbar, sofern es auch fühlendes, erlebendes ist. Doch liegt es — meint Hartmann — nicht im Wesen der Erkenntnisrelation, daß das Subjekt noch eine andere als die Erkenntnisfunktion hat. Das Phänomen des Problembewußtseins und des Erkenntnisprozesses lehrt obendrein, daß der Schwerpunkt der Erkenntnisrelation außerhalb ihrer selbst, im Transobjektiven liegt, das »hinter« dem Objektum steht.

1) Ich möchte für die phänomenologische Beschreibung des Grundsinnes des Erfassens auf die klassische Stelle in Hegels Logik Band 3, S. 278 hinweisen, wo es heißt, daß »die Tätigkeit des Begriffs darin bestehe, negativ gegen sich selbst zu sein, sich gegen das Vorhandene zurückzuhalten und passiv zu machen, damit dasselbe nicht bestimmt vom Subjekte, sondern sich, wie es in sich selbst ist, zeigen könne.« — Auch für die Charakteristik der phänomenologischen Arbeitsweise ist diese Stelle interessant.

Wie aus solcher Fixierung des »Phänomens« das eigentliche Problem und seine Aporien herauswachsen wurde schon angedeutet.

Das Grundproblem, das sich unmittelbar aus dem »Phänomen« der gegenseitigen Transzendenz von Subjekt und Objekt ergibt, ist: wie ist dann die aktuelle Relation zwischen beiden möglich? Diese Antinomie im Phänomen spitzt sich zu den folgenden Grundaporien zu: 1. Die Antinomie des Bewußtseins: das Außersichsein des Subjekts in der Erkenntnisfunktion verträgt sich nicht mit seinem Gefangensein in sich (dem »Satz des Bewußtseins«). Und 2. die Antinomie des Objekts: wie können die Bestimmtheiten des Objekts auf das Subjekt übergreifen, wenn doch das Objekt gegenüber bleibt und ihm der Eintritt in die Subjektssphäre versagt ist? Im ersteren Falle besteht der Widerspruch zwischen dem Wesen der Erkenntnis und dem Wesen des Bewußtseins, im andern Falle zwischen dem Wesen der Erkenntnis und dem Wesen des Gegenstandes. Entsprechend den Resultaten seiner »Phänomenologie« schließen sich an diese Grundaporien eine ganze Reihe weiterer Aporien, deren letzte hier noch Erwähnung finden muß. Denn sie ist entscheidend für den Ansatzpunkt der Theorie, die Hartmann entwickelt. Diese Aporie fußt auf dem Phänomen, daß der Gegenstand der Erkenntnis nicht in seinem Gegenstandsein für die Erkenntnis aufgeht, sondern ansichseiende Sache ist. Hier schlägt nämlich das gnoseologische Problem in ein ontologisches um: das gnoseologische Ansichsein des Gegenstandes führt in ein ontologisches über, denn anders ist das Ponderieren der Erkenntnis über sich selbst hinaus im Problembewußtsein und Erkenntnisprozeß nicht zu begreifen. Die Lösung des Erkenntnisproblems ist also nur vom Seinsproblem aus zu unternehmen. Die Aporie liegt aber darin, daß umgekehrt das Seinsproblem erst am Problem des Gegenstandes der Erkenntnis sichtbar ist. Seiendes ist als seiendes eben erfaßt, sofern es erkannt wird, andrerseits aber ist die Erkenntnis selbst erst durch ihr Sein und ihre Einbettung in ein Geflecht von Seinsrelationen erklärbar.

Wir stehen hier am Ursprung der Idee einer kritischen Ontologie, wie Hartmann sie im »dritten Teil« seines Buches entwirft. Denn wie ist aus den Aporien herauszukommen? Prinzipiell nur durch Aufzeigung einer ursprünglichen Relation von Subjekt und Objekt, die ihrem Gegenüber vorgeordnet ist.

Der kritische Grundsatz, den Hartmann seinen Untersuchungen als leitend voransetzt, ist, mit einem Maximum an Gegebenheit ein Minimum an metaphysischer Annahme zu verbinden. Ein solches Minimum an metaphysischen Annahmen soll in seiner Ontologie

geleistet werden. Er nennt sie »kritisch-analytisch«, denn in ihr soll nur behauptet werden, was sich aus der Analyse des Phänomens und des Problems als unausweichlich notwendige Annahme ergibt. Kritisch ist sie gegenüber allen Versuchen, der Idee eines Standpunktes zuliebe eine abrundende und vereinheitlichende Theorie zu schaffen. »Darin unterscheidet sich die Ontologie von den spekulativen Standpunkten: sie geht zwar gleich ihnen über die gegebene Einstellung der Erkenntnis hinaus, — sonst müßte sie überhaupt auf alle Theorie verzichten —, aber sie geht darin nur so weit als unbedingt nötig ist. Sie folgt grundsätzlich nur dem Problem und läßt im Weltbilde nur gelten, was von ihm gefordert ist.« Aus dieser negativen Einstellung ist es selbstverständlich, daß die Thesen dieser Ontologie zugleich etwas allen historischen Standpunkten Gemeinsames, eben als ein Minimum notwendiger Annahmen, in sich bergen müssen.

Der Grundgedanke ist dieser: Es muß sich eine gemeinsame Sphäre für die Erkenntnis und das Sein aufzeigen lassen. Denn Bewußtsein ist selbst eine Art des Seins, die Erkenntnisrelation ist letzten Endes selbst eine Seinsrelation, da Erkenntnis doch ist. Nun sehen wir, daß zum Seinsproblem der natürliche Zugang im Problem des Gegenstandes der Erkenntnis liegt, da das Subjekt seine natürliche Blickrichtung auf das Transzendente hat. Hieran beweist sich — nebenbei gesagt — der für jeden logischen Idealismus so anstößige Unterschied von ratio essendi und ratio cognoscendi. Steht auch das Sein unabhängig vom Erkennen da, und ist es insofern das Fundierende, so ist doch die Erkenntnis des Seins nicht unabhängig von der Selbsterkenntnis der Erkenntnis. Dieser Zusammenhang, der Gnoseologie und Ontologie aufeinanderweist, ist für beide charakteristisch: das Erkenntnisproblem hat es mit der Beziehung der Problemgebiete der Logik und Ontologie auf das der Psychologie zu tun, diese Beziehung selbst aber ist im weitesten Sinne ontologisch. Nur von der Gnoseologie aus wird das Ganze des Seins erfaßbar, aber nur, sofern die Erkenntnis selbst diesem Sein, also dem Problemgebiet der Ontologie, angehört.

* * *

Ich breche hier die interpretierende Darstellung des Hartmannschen Buches ab. Wie die »kritisch-analytische Ontologie« des Näheren aussieht und was sie im einzelnen für die Aufhellung des Erkenntnisproblems leistet, zeige ich nicht. Darin liegt keine bloße Willkür.

Vielmehr wird in kritischer Betrachtung auch dieses zu begründen sein, warum der Schwerpunkt des Buches in seinem negativen Teile liegt. Das Interesse des philosophischen Lesers entspricht hier durchaus der tatsächlichen Verteilung des Gewichtes. Denn nicht an den Resultaten, sondern an der Art, die ganze Untersuchung anzufassen, hängt hier schlechterdings alles.

Hartmann sieht sich hierin im Einklang mit der Arbeitsweise der Phänomenologie. Die Ehrfurcht vor den Phänomenen ist auch für ihn bestimmend. Um ihretwillen erfolgt seine schroffe Abkehr von aller idealistischen Erkenntnistheorie, so sehr er auch den Idealismus als den Verwalter des philosophischen Problemgutes ehrt. Denn an dem eindeutigen Zeugnis aller naiven und wissenschaftlichen Erfahrung, daß Erkennen ein Erfassen eines von der Erkenntnis unabhängigen Seins ist, darf nicht gerüttelt werden. Alles kommt ja auf die phänomenale Basis einer Untersuchung an. »Phänomenologische Fundierung ist der Lebensnerv aller Theorie«. An diesem Satze hängt die ganze Frage nach dem Sinn dessen, was Hartmann »Phänomenologie« nennt.

Es mag zunächst verwundern, daß das, was Hartmann in seiner Aporetik und Theorie vorbringt, nicht auch »Phänomenologie« sein will. Denn auch Aporetik und Theorie wollen ja der Aufklärung des Erkenntnisphänomens dienen, ja, erst wenn die ganze Arbeit geleistet ist, tritt das Phänomen in relativ größter Deutlichkeit heraus. Insofern ist also das Recht dieser Bezeichnung eine rein technische, terminologische Frage. Mit »Phänomenologie« soll hier eben nur bezeichnet sein, was für das erste, vorläufige, jedem möglichen Probleminteresse und jeder möglichen Lösungstendenz noch offene Hinsehen gegeben ist.

Indessen scheint sich hinter dieser terminologischen doch auch eine sachliche Differenz zwischen Hartmann und der zünftigen Phänomenologie aufzutun. Gibt es ein solches offenes Hinsehen, das von keinem besonderen Probleminteresse festgelegt ist (wo es doch ganz gewiß das Probleminteresse ist, das auch für die Arbeit des Phänomenologen das Treibende ist)? Ich erinnere an den schon oben ausgesprochenen Vorbehalt, daß die Wahl des Standortes, von dem aus ich sehe, bestimmend ist für das, was von da aus zu sehen ist. Mag man sich noch so sehr von jeder Idee eines vorgefaßten Standpunktes freihalten: das allein verbürgt noch nicht, daß der gewählte Ausgangspunkt im Gegebenen es wirklich erlaubt, sich von ihm aus an die Sache selbst heranzuarbeiten. Vielmehr: je ursprünglicher der Ausgang genommen wird, desto angemessener ist er dem Phäno-

men, desto reicher sind die Ergebnisse der Forschung. Hier scheint mir Hartmanns Verfahren nicht zuzureichen. Seine Eingangsfeststellungen scheinen dem ursprünglichen phänomenalen Sachverhalt durchaus nicht zu entsprechen. Dies wird im einzelnen zu zeigen sein. Allgemein aber beweist sich das aus dem Gange von Hartmanns Untersuchung selbst. Gewisse Ergebnisse seiner Problembehandlung und Theorie fassen das Phänomen weit radikaler. So kommt der Eindruck zustande, daß die Untersuchung dort aufhört, wo sie sich erst die ausreichende Basis geschaffen hat, um recht eigentlich anzufangen.

An sich sehr mit Recht legt Hartmann aller Immanenzphilosophie gegenüber das Gewicht auf die Transzendenz des Erkenntnisgegenstandes, wie sie im Phänomen das Transzendenzbewußtsein bezeugt. So verdienstlich es ist, hier allen idealistischen Ausdeutungen dieses phänomenalen Momentes einen Riegel vorzuschieben — die Beschreibung des Phänomens scheint mir unter diesem polemisch motivierten Interesse entscheidende Verzerrungen zu erleiden. Was soll da alles im Phänomen gegeben sein! Um mit dem Seltsamsten, wiewohl nicht Grundlegenden zu beginnen: Liegt da wirklich so etwas wie ein Bild des Objekts im Bewußtsein vor, und obendrein noch in bewußtseinsmäßiger Unterscheidung vom Objekte selbst? Ist das nicht vielmehr eine anschaulich in keiner Weise ausweisbare Annahme, aus der eigentümlichen Zugespitztheit herauszukommen, mit der Subjekt und Objekt, die beiden Seiten des Erkenntnisphänomens, wie Hartmann es beschreibt, einander entgegenstehen. Freilich gehört dem natürlichen Gegenstandsbewußtsein ein Bewußtsein des Draußen des Objektes an, aber die Reflexion, die angesichts dieses Draußen ein Innen des eigentlichen Erkenntnisgebildes ansetzt, diese Reflexion und diese Unterscheidung sind doch lediglich unnaiv, aus Gründen, aus philosophischer Deutung des Phänomens. Hartmann sucht zwar die Wahl dieses Bildes aus seiner Unentbehrlichkeit zu rechtfertigen; ohne ein solches Bild lasse sich die Deskription gar nicht leisten. Indessen scheint mir auch von Hartmanns Voraussetzungen aus die Aufnahme dieses Momentes in den schlichten »phänomenologischen« Befund bedenklich. Freilich, einen besseren Vorschlag im Sinne des Verfassers gibt es wohl nicht. Doch weist das nur darauf, daß der eigentliche Einwand viel breiter und tiefer einzusetzen hat. Die deskriptive Schwierigkeit, in der sich Hartmann hier befindet, ist gar nicht sachlich begründet. Der Ansatz der Beschreibung, daß Subjekt und Objekt, wiewohl in unlöslicher Korrelation aneinander gebunden, urgeschiedene Sphären sind, ist vielmehr in

Frage zu stellen. Daß das Subjekt eine »Sphäre« hat, scheint, wenigstens in dem Sinne, den Hartmann damit verbindet, wenn er den »Satz des Bewußtseins« an dieses angebliche phänomenale Moment anschließt, dem Phänomen geradezu zu widersprechen. Die Polemik der Phänomenologen gegen den »Bewußtseinskasten«, wiewohl sie nur einen sehr primitiven Gegner wirklich trifft, hat doch das Verdienst, den Seinssinn einer solchen Rede von einer Subjektssphäre problematisch gemacht zu haben. Bei Hartmann spielt dieser Ansatz einer Subjektssphäre für die nähere Beschreibung des Erkenntnisphänomens eine verhängnisvoll große Rolle: es ist von einem Hinausgreifen des Subjekts aus seiner Sphäre, von einem Einholen der ergriffenen Bestimmtheiten des Objekts in die Subjektssphäre die Rede. Die anschauliche Basis für diese Thesen läßt sich nicht beibringen. Zwar mag es so etwas wie eine Einbeziehung von Objekten in das Erkenntnisfeld geben, das man gleichnisweise vielleicht mit einem Näherziehen des Objektes an das Bewußtsein oder in das Bewußtsein umschreiben dürfte. Aber vom Erkenntnisphänomen her eine Innensphäre des Bewußtseins anzusetzen, der die Objekte draußen gegenüber bleiben, ist und bleibt doch eine unzulässige Hypostasierung. Im Sinne der in diesem Buche vorgenommenen Beschreibung müßte sich ergeben, daß die Rede von einem Subjekt, das ganz und gar in sich bliebe, einen Sinn behielte. — Davon aber zeugt nichts im Phänomen der Erkenntnis. Vielmehr: wo Erkenntnis ist, da findet sich das Subjekt von vornherein in und mit einer Welt der Objekte vor. Wo Erkenntnis ist, da hat es gar keinen Sinn, von einem Beisichsein des Subjektes zu sprechen: in der Erkenntnis hat sich das Subjekt von vornherein mit seiner Welt, und nur, sofern es (eben erkennend) seine Welt hat, hat es sich selbst. Vielleicht dient es der Klärung dieser Gegenaufstellungen, wenn man die Struktur des habituellen Wissens neben die der aktuellen Erkenntnis stellt: auch dort ist von einem Insichstecken des Bewußtseins keine Rede. Auch habituelles Wissen basiert bereits auf dem Erkenntnisbezuge zur Welt der Objekte. Von den in der Hartmannschen »Phänomenologie der Erkenntnis« angeführten Wesenszügen ist auch hier nichts zu finden, ja, hier fehlt selbst das Moment der Neueinbeziehung von Objekten in den Erkenntniskreis des Subjektes. Nach Hartmann müßte hier also das Subjekt mit seiner Welt von Bildern allein beschäftigt jeden unvermittelten Bezuges auf die reale Welt entbehren. Dem widerspricht aber das Phänomen der Aktualisierbarkeit des Wissens [1]).

1) Mit der Heranziehung des habituellen Wissens möchte ich herausheben,

Es mag scheinen, als entsprächen diese kritischen Thesen dem Standpunkte eines gnoseologischen Monismus: Die Relation wird als das Primäre gefaßt, die Relata als sekundär. Gegen einen solchen Standpunkt führt der Verfasser zur Widerlegung an, daß im Gegenteil beiden Polen der Relation ein Ansichsein zukommt oder wenigstens zukommen kann: dem Subjekt, sofern es auch handelndes, fühlendes, erlebendes, dem Objekt, sofern es unabhängig von der Erkenntnis »seiende Sache« ist (S. 255). Indessen mag einen die systematische Konsequenz dieser Bemerkungen noch nicht bekümmern. Auszugehen ist von dem, was in der Erkenntnis phänomenologisch ausweisbar vorliegt. Daß es Gegenphänomene geben soll, die einer naheliegenden systematischen Konsequenz widersprechen, geht einen so lange nichts an, wie man sich auf dem Boden des Erkenntnisphänomens weiß. Liegen in ihm selbst Verweise auf andere Verhaltungen des Subjekts zur Welt der Objekte, so wird das zu beachten sein. Aber so wie Hartmann die Frage ansetzt: wie kommt das Subjekt zu seinem Objekt? (auf diese Fragestruktur läßt sich die Hartmannsche »Phänomenologie« bringen), ist der Boden des Phänomens eigentlich schon verlassen oder besser: noch gar nicht gewonnen. Denn die Aktualität der Erkenntnisrelation, die der Verfasser als sein Thema bezeichnet, ist in phänomenologischer Beschreibung aus ihr selbst zu fassen. Weder einem herkömmlichen Probleminteresse noch der Rücksicht auf andere Phänomene ist Raum zu geben. Faßt man die Frage so, wie Hartmann es schließlich in seiner Aporetik mit erstaunlicher Schärfe tut, dann gibt es keine Antwort. Wenn Subjekt und Objekt urgeschiedene Sphären sind, dann ist es nicht nur unverständlich, sondern geradezu objektiv unmöglich, daß das Subjekt das Objekt erfaßt. Hartmanns Auskunft (in seiner ontologischen Grundlegung), daß Subjekt und Objekt in der gleichen Seinsebene liegen und vor aller gegenseitigen Isolierung schon ursprünglich verbunden sind, ist daher im Grunde kaum etwas anderes als die Widerlegung seiner eigenen »phänomenologischen« Aufstellungen [1]).

Soviele Aporien historisch vorliegender Standpunkte Hartmann auch als künstliche und durch entbehrliche Annahmen geschaffene

daß die eigentliche Grundbeziehung, die auch ich für eine ontologische halte, von der Besonderheit der Struktur des erkennenden Erfassens unabhängig und allen Verhaltungsweisen des Menschen zur Welt gemeinsam ist. Vgl. unten.

1) Selbstverständlich will ich mit dieser Bemerkung nicht dem Verfasser einen inneren Selbstwiderspruch zuschieben, sondern auf die relative und vorläufige Rolle, die seine »Phänomenologie« im Dienste der Untersuchung allein kann spielen wollen, hinweisen.

entlarvt (diese Arbeit ist im Sinne einer kritischen Destruktion der philosophischen Tradition eine ebenso scharfsinnige wie ertragreiche Leistung), die von ihm selbst formulierten Aporien, die er natürliche, aus den Phänomenen selbst erwachsene nennt, sind selbst nicht notwendige, sondern aus der historischen Bedingtheit seiner »phänomenologischen« Feststellungen her bestimmt. Hiermit soll nicht gesagt sein, daß sie ganz im gleichen Sinne künstlich geschaffen sind, wie die von Hartmann selbst durchdiskutierten, in die sich die philosophischen Systeme der Geschichte verwickeln; vielmehr kommt ihnen für unsere heutige Forschungslage ein gewisser Vorrang mit Recht zu. Aber sie sind nicht eigentlich aus dem Dahaben der Sache selbst gewonnen, so wenig wie die »phänomenologischen« Feststellungen, aus denen sie erwachsen, sondern aus einer durch den ganzen geschichtlichen Weg des Erkenntnisproblems bedingten Weise, auf die Sache hinzublicken. Hierin liegt der entscheidende Gesichtspunkt für die Einschätzung der hier geleisteten Arbeit vor dem Forum der zeitgenössischen philosophischen Forschung: Das Hartmannsche Buch hat die erkenntnistheoretische Tradition von Jahrhunderten so sehr auf ihren wesentlichen Gehalt reduziert und so sehr die Probleme auf die Spitze getrieben, daß ihm, wenn auch wesentlich nur in Form solch negativer Einsicht, die Erkenntnis zufällt, daß dieArbeit wo anders, tiefer und ursprünglicher anzusetzen hat. Am ursprünglichen Phänomen gemessen, ist weder diese »Phänomenologie der Erkenntnis« noch die aus ihr entwickelte Aporetik der unmittelbare Weg zur Sache, sondern ein aus der universalen historischen Bedingtheit der gegenwärtigen philosophischen Lage herstammender, konsequent zu Ende geführter Umweg, der vom Negativen her lediglich den *τόπος* des zur Aufgabe Gestellten anzugeben vermag.

Ich verfolge die Struktur der Hartmannschen Arbeit noch ein Stück weiter. Das Stahlnetz von Aporien, das vor die Sache gespannt ist, läßt sich nicht mit tieferer Durchdenkung dieser Aporien zerreißen. Vielmehr ist — das wurde schon deutlich — die Lösung dieser Aporien aus ihnen selbst heraus nicht möglich. Die »ontologische Grundlegung«, die Hartmann der Behandlung der Aporien vorausschickt, trägt dem Rechnung. Sie ist ein neuer Ansatz, an das Phänomen heranzukommen, von vornherein auf einer breiteren Basis ruhend. Denn der ontologische Gesichtspunkt umfaßt alle möglichen Problemgebiete der Philosophie, sofern ihnen ein Sein (in irgendeinem Sinne) zukommt. Es liegt in der Tendenz der Hartmannschen Ontologie, die große, um nicht zu sagen: groteske Täuschung aufzudecken, der sich jede Philosophie hingibt, die im System

der überlieferten Disziplinen der Erkenntnistheorie, Logik, Ethik usw. das Ganze des Seins ergriffen zu haben meint. Die ontologische Grundthese gestattet es demgegenüber, in sorgfältiger Einzelarbeit überall an den Punkt heranzuführen, an dem sich das Bekannte als in ein Gefüge unbekannter und unerkennbarer Seinsrelationen eingebettet erweist. Charakteristisch ist aber, daß Hartmann an dem durch die Tradition gesteckten Rahmen philosophischer Disziplinen durchaus festhält. Wenn er daher in der konkreten Forschung überall auf Irrationalität stößt und allein der Grenze der Erkennbarkeit sich anzunähern strebt, tut man sehr falsch, wenn man seinen Irrationalismus mit besonders in der populären Philosophie unserer Tage herrschenden irrationalistisch-intuitivistischen Modeströmungen zusammennimmt. Sein Irrationalismus ist ein streng wissenschaftlicher. Er entspringt dem kritischen Bewußtsein, daß die Forschung in den Grenzen der philosophischen Disziplinen hinter ihrer Aufgabe, das Ganze des Seins zu erfassen, prinzipiell zurückbleibt. Hartmanns Ontologie sucht einzig das Zerstreute und Auseinandergezogene eines philosophischen Systems, das sich in strenger, kritischer Arbeit von vager Spekulation freihält und sich deshalb mit dem Wenigen begnügen muß, das unserer Erkenntnis zugänglich ist, zu der letzten uns erreichbaren Einheit zusammenzufügen. Was herauskommt, ist ein Aufeinanderverweisen der Problemgebiete, ein System von Problemen, aber ohne daß das jeweilig zur Untersuchung Stehende selbst eigentlich an Rundheit und Fülle gewönne. Die Richtigkeit der Einsicht, die zu der Konzeption einer allgemeinen Ontologie und der Einfügung des rationalen Bereiches in ein System irrationaler Relationen führt, ist also nicht zu bestreiten. Aber für eine tiefere Erfassung des Erkenntnisphänomens vermag eine so allgemein und abstrakt gefaßte ontologische Grundthese nur wenig zu leisten. Es bleibt für Hartmann — wie es nicht anders sein konnte — ein unlösbares Restproblem, wie sich die Uebertragung der Objektbestimmtheiten auf das Subjekt vollzieht, auch wenn das abstrakte Schema dafür (in einer Identität der beiderseitigen Kategorien) gefunden ist.

Ueber das Gewicht der hier entworfenen Ontologie werden andere Untersuchungen des Verfassers erst das Urteil ermöglichen [1]. Soviel muß man aber hier betonen, daß der Gehalt der onto-

1) Gewisse Stellen in diesem Buch machen es zur Gewißheit, daß diese ganze Erkenntnistheorie als eine methodisch bedeutsame Voruntersuchung für eine viel breiter anzulegende Ontologie gedacht ist, nicht etwa umgekehrt die Ontologie dem erkenntnistheoretischen Probleminteresse zuliebe entworfen ist.

logischen Grundthese nach einer viel umfassenderen Erschliessung für das Erkenntnisphänomen verlangt, freilich mit den Kräften einer ganz andersartigen philosophischen Forschung, die in der zünftigen Phänomenologie tatsächlich geübt wird. Die überlieferten philosophischen Disziplinen müssen gegenüber der universalen Fülle des konkreten Phänomens zurücktreten. Das ist — scheint es — überaus fraglich geworden, ob es einen Sinn hat, das Erkenntnisphänomen aus seiner konkreten Nachbarschaft zu anderen Verhaltungsweisen des Menschen zur Welt so sehr in der Deskription herauszulösen, daß Phänomene wie das der Handlung eine förmliche Gegeninstanz gegen die systematischen Konsequenzen der Deskription ergeben. (Vgl. u. a. S. 255.) Es drängt sich die Vermutung auf, daß nur ein solches Verfahren daran schuld ist, daß das Phänomen der Erkenntnis überhaupt mit Aporien verbaut erscheint. Die nachträgliche Besinnung auf Grund des Systemzusammenhanges der philosophischen Disziplinen vermag es freilich nicht zu klären, wie die verschiedenen Verhaltungsweisen des Menschen, der da in der Welt lebt, sich vereinen und miteinander sind. Dieser »Strukturzusammenhang« — um mit dem Terminus auch an den Forscher zu erinnern, dessen Arbeit in dieser Richtung ging, an Wilhelm Dilthey — erfordert eine eigene ursprüngliche Erforschung, die für eine erkenntnistheoretische Grundlegung unentbehrlich ist, wenn sie nicht gar sie selbst schon leistet. Das von Hartmann formulierte Ideal eines Maximums an Gegebenheit wird eben nicht erreicht, indem man den Rahmen der in Betracht gezogenen Probleme möglichst weit spannt und die Ergebnisse einer Untersuchung mit denen anderer kontrastiert [1]), sondern indem das zur Untersuchung gestellte Phänomen dort aufgesucht und dort beschrieben wird, wo es von sich selbst aus allein in seiner wahren Fülle angetroffen werden kann.

Dieser methodischen Forderung gegenüber läßt sich nicht ohne Grund geltend machen, daß eingehende Analyse ja immer gezwungen ist, einzelne Problemlinien isolierend zu verfolgen. An dieser unentrinnbaren Notwendigkeit bricht sich jeder anders gerichtete Versuch. Das ist wahr. Aber die erkenntnistheoretische Problemstellung ermangelt so lange des zureichenden Fundamentes, als bis mit der

1) Für diese Struktur des Denkens ist vor allem auch der frühe Aufsatz von Hartmann: »Systembildung und Idealismus«, Festschrift für H. Cohen, 1913, aufschlußreich. Auf die Spitze getrieben findet sie sich in diesem Buch in der Aporie, mit welcher das Verhältnis zweier philosophischen Disziplinen (!), Gnoseologie und Ontologie, formuliert wird.

Analyse der Gesamtheit der menschlichen Verhaltungen zur Welt wirklich das volle menschliche Dasein in den Ansatz dieser Frage eingegangen ist.

Wie die phänomenale Basis in diesem Sinne zu verbreitern wäre, mag hier kurz skizziert werden. Es wird sich im Zusammenhang dieser Skizze zeigen, wie sich zugleich Schritt für Schritt das eigentlich Rätselhafte im erkenntnistheoretischen Problem verflüchtigt, wie sich der scheinbare gnoseologische Monismus, der hinter diesen kritischen Bemerkungen zu liegen schien, in eine ganz schlichte Aufrollung der phänomenalen Zusammenhänge wandelt. Das wird deutlich an der Art, wie sich die von Hartmann gegen den Standpunkt eines gnoseologischen Monismus angeführten Momente als Phänomenbestände glatt in die Gesamtbeschreibung einfügen. Daran kann — scheint mir im Gegensatz zu einer Andeutung des Verfassers — kein Zweifel sein: im erkennenden Verhalten des Menschen liegt, daß der Mensch sich auch handelnd zur Welt verhalten kann. In beiden Fällen aber liegt kein Anlaß vor zu fragen, wie der Mensch zu dem Gegenstande seines Verhaltens kommt. Beide sind da, Mensch und Welt, in und mit ihnen auch die Verhaltungen selbst. Von einer Transzendenz des Subjekts gegen sein »Verhalten« kann nicht die Rede sein; ob erkennend oder handelnd: der Mensch steht in der Welt und in seinem Verhalten zu ihr besteht sein Dasein. Für die Erkenntnisaporetik ergibt sich aus dem Ansichsein des Subjekts einfach deshalb nichts, weil dieses Ansichsein eine künstliche Abstraktion ist. Ein konkretes Phänomen solchen Ansichseins, etwa als »Beisichsein« gibt es nicht. Selbst der Mystiker, der der Welt abzusterben strebt, hebt sich in seiner Ekstase nur vermeintlich aus seiner Beziehung zur Welt heraus. Auch die Abkehr von der Welt ist eine Anerkennung des eigenen Seins in ihr.

In all dem liegt ein Versuch, die von Hartmann aufgestellte ontologische Grundrelation inhaltlich zu entfalten. Auch handelnd und fühlend l e b t der Mensch in der Welt. Sein Erkennen ist eingelegt in das Ganze seines Seins in der Welt. Wer das Erkenntnisphänomen in den Blick rückt, so wie es von sich aus ist und sich zeigt, muß es erfassen als eine der möglichen Verhaltungsweisen des Menschen — und alle sind Verhaltungsweisen zur Welt. Diese ursprüngliche Bezogenheit des Subjektes auf das Objekt ist eine ontologische. Sie ist weder eine solche bloßen Seins (etwa wie Buch und Tisch aufeinander bezogen sind, wenn das Buch auf dem Tisch liegt), noch bloßen Bewußtseins, sondern diejenige Seinsbeziehung, die einem Bewußtsein zum Gegenstande eigentümlich ist. In dieser

vollen Urbeziehung des Menschen zur Welt hat die Erkenntnisrelation ihren Boden. Als ein Moment an dieser Relation liegt sie auch in dem Phänomen des Handelns. Daß sie hier überall nicht in freier Selbständigkeit, rein um des Wissens willen aktualisiert ist, sondern bestimmten Zwecken dienstbar oder besonderen Funktionen eingeordnet, sei ein Hinweis darauf, daß auch das sog. reine, theoretische Erkennen, wenn auch noch so sehr aller Dienstbarkeit gegen praktische oder sonstige Zwecke entbunden, hineingestellt ist in den Lebenszusammenhang des Menschen. Ausgehend vom Sichorientieren und Sichzurechtfinden, allmählich in reines Vertrautsein mit, Kennen übergehend, schließlich purem Wissenwollen zustrebend, ist es in seiner ursprünglichen Gestalt voller und tiefer an den Menschen, wie er da ist, gebunden, als die wissenschaftliche Erkenntnis ihrem Anspruch zuliebe zugibt [1]).

Das andere wichtigere Argument, das Hartmann gegen einen gnoseologischen Monismus treffend ins Feld führt, daß dem Objekt unabhängig von der Relation ein Ansichsein zukommt, ist phänomenologisch nicht weniger aufschlußreich. Daß der Gegenstand der Erkenntnis »seiende Sache« ist und daß dieser seienden Sache das Erkenntnisinteresse gilt, entspricht dem Phänomen. Deshalb ist dieses, daß man noch weiter in die Sache eindringen kann, sich tiefer noch mit ihr vertraut machen kann, notwendiger Modus alles, auch des naiven Erkennens. Vor allem auch das Moment ist wesentlich, daß der Erkennende sich dessen wohl bewußt ist, daß die Sache, auf die er erkennend gerichtet ist, unabhängig von seinem Erkennen ihr Sein hat. Aber die Reflexion, ob das als seiend Vermeinte auch wirklich Seiendes ist, die erkenntnistheoretische Frage kann hier zunächst aus dem Spiel bleiben. Sie wird auf ihre phänomenale Valenz bei der Besprechung der Hartmannschen Lösung der Aporie des Wahrheitskriteriums abzuwägen sein. Hier halte man sich rein an das Phänomen. Eine Frage aufwerfen, bevor alle ihre Voraussetzungen klar sind, heißt, sich den Weg zur Antwort verbauen. Es charakterisiert die Rolle des Erkennens im menschlichen Dasein, daß

---

1) Hiermit etwas gegen diesen Anspruch der Wissenschaftlichen Erkenntnis zu sagen, liegt mir völlig fern. Aber das rein theoretische Erkennen, spätes Erzeugnis eines entwickelten Weltstandes, hat seine systematische Ursprungsstätte in obigem Phänomenzusammenhang. Deswegen bietet sich das Erkenntnisphänomen am deutlichsten für das erkenntnistheoretische Problem und dessen philosophische Einschätzung im naiven Stande, wo es vom erkenntnistheoretischen Probleminteresse noch ganz unberührt ist.

dem Erkennen prinzipiell j e d e s Seiende zugänglich ist, aber immer nur ein begrenzter Ausschnitt aus dem Seienden jeweiliges Thema sein kann. Hier setzt eine neue Reihe von Phänomenen ein, die den praktischen Einschlag im Erkennen betreffen, das Gegenstück zum Erkenntniseinschlag in allem Handeln, Fühlen usw. Hierher gehört die Willensspannung des Forschers, der in die Welt der Gegenstände eindringen möchte, hierher der Entschluß, mich einer bestimmten Gegenständlichkeit zuzuwenden, die Wahl, in welcher Richtung ich erkennen, wofür ich mich interessieren will usw. Das sind Momente am Erkenntnisphänomen, die die Relation des Erfassens in den Zusammenhang des lebenden Menschen einstellen. Sie sind bedingt durch die Transzendenz und Irrationalität des Seins.

Eine weitere Reihe von Phänomenen betrifft das in jedem konkreten Erkennen vorfindliche Gefühlsmoment. Auch dieses ist nicht gleichsam eine ferne Begleitmusik, sondern greift bedeutsam in den Gang des Erkennens ein. Man wird hier in flüchtiger Typik die von der Besonderheit des Gegenstandes bestimmten Gefühle, die Gefühlsantworten, von den der jeweiligen Zuständlichkeit des Ich anhaftenden Gefühlen scheiden dürfen. Beide Arten sind von oft bestimmendem Einfluß auf das Erkennen: auf die Intensität des Erfassens, auf die Kühnheit der Resultate, auf ihre Zuverlässigkeit und Beständigkeit. Auch für das Phänomen der thematischen Wahl sind sie bedeutsam. Es ist eine bestimmte Gefühlsantwort, die unser Interesse bestimmt. Keineswegs vermag ein völlig freies Belieben unsere Aufmerksamkeit auf das Eine oder das Andere zu richten. Wir haben unser Interesse nicht völlig in der Hand. Der Gegenstand interessiert uns. Es ist, als ob das Seiende selbst eine Anziehung auf uns ausübte. Das spricht sich in diesem Gefühl des Beteiligtseins, Betroffenwerdens, Angeregtseins, das wir Interesse nennen, aus.

Die Art, wie sich die von Hartmann formal aufgedeckte Seinsrelation im Erkenntnisphänomen konkret darstellt, ist also eine höchst komplexe. Den ganzen hier angedeuteten Ueberbau zu vernachlässigen und lediglich das Phänomen des Erfassens und seine eigentümliche gegenständliche Struktur der Bestimmung des Subjekts durch das Objekt zugrunde zu legen, ist eine gerade für eine wirklich ontologische Betrachtung verhängnisvolle Abstraktion, die nicht einmal diesem Grundschema voll gerecht zu werden gestattet.

In seiner »ontologischen Grundlegung« entwickelt der Verfasser, wie sich um die Subjektsphäre in doppelter Schichtung die Sphären des tatsächlich Objizierten, des Nichtobjizierten, aber Objizierbaren,

und des Nichtmehrobjizierbaren, Irrationalen oder Transintelligiblen legen. Sehr richtig wird darauf hingewiesen, daß der Schwerpunkt der Erkenntnisrelation im Irrationalen liegt. Sie ist dem Sinne ihrer Beziehung nach weder in die Sphäre des Erkannten, noch die des Erkennbaren gebunden. Daß die seiende Sache hinter dem Objizierten liegt, ist also mehr gleichnisweise zu verstehen. Dem erkennenden Bewußtsein gilt, sozusagen durch das Objizierte hindurch, die seiende Sache (zu der ja das Objizierte auch gehört) selbst als sein eigentlicher Gegenstand. Die eigentliche Erkenntnisrelation spielt mithin (und das ist gerade das eminent Metaphysische in der Erkenntnis) zwischen dem menschlichen Bewußtsein in seiner jeweiligen Fülle und der seienden Sache als Glied seiner Welt, aber nicht zwischen einem erkenntnistheoretischen Subjekt und dem Objekt im engen Sinne des wirklich Objizierten vom Seienden. »In den Adern des erkennenden Subjekts, das Locke, Hume und Kant konstruierten, rinnt nicht wirkliches Blut, sondern der verdünnte Saft von Vernunft als bloßer Denktätigkeit«[1]). Daß das abstrakte Schema der Erkenntnisrelation jemals »konkrete« Wirklichkeit werde, ist prinzipiell ausgeschlossen. Ganz gegenstandslos bleibt daher auch der Einwand: Was ist eigentlich die seiende Sache an sich selbst, wenn jedes Seiende erkannt, behandelt, ästhetisch angeschaut, gefühlshaft beantwortet werden kann? Welches ist die wahre Welt? Die Antwort liegt auf der Hand: Es ist schlechterdings unmöglich, eine dieser Seiten der Sache als die wahre herauszuheben, genau wie es unmöglich ist, eine dieser Beziehungen des Subjekts auf die Sache in ihrer Isoliertheit wirklich zu nehmen. Es liegt also nirgends im Phänomen ein Ansatzpunkt zu solcher Frage. Die mannigfachen Verhaltungsweisen des Menschen zur Welt sind sein Dasein. Ihre Irrationalität ist nicht die eines unlösbaren erkenntnistheoretischen Problems, sondern die des Daseins selbst. Hartmann hat also prinzipiell nicht Unrecht, wenn er die Irrationalitäten, in die das Dasein eingebettet ist, hervorkehrt. Aber im einzelnen ist stets die kritische Frage zu stellen, ob die Irrationalität gewisser Problemketten nicht nur die Unmöglichkeit beweist, aus all zu schmal gewählter phänomenaler Basis Aufschlüsse zu empfangen. Für das Problem der Erkenntnistheorie, wie Hartmann es stellte, gilt jedenfalls: Wer zu früh fragt, bekommt keine ausreichende Antwort. Und, wer sich wirklich unbefangen genug umschaut, der wird hier nicht mehr fragen.

Nun ist in Hartmanns Ansetzung des erkenntnistheoretischen Problems immer noch, so sehr er sonst von dem Neukantianismus

---

1) Wilh. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, Vorrede.

abrückt und der natürlichen Weltansicht nahebleiben möchte, die naturwissenschaftliche Erkenntnis von bestimmender Bedeutung. In der methodischen Form ihres Vorgehens sieht er mit Recht den Ansatz für das Problem der Erkenntnistheorie [1]). Seine Orientierung an der Naturwissenschaft ist freilich nicht im selben Sinne zu verstehen, wie die Kants und des (Marburger) Neukantianismus. Hartmann steht der Ueberbewertung der wissenschaftlichen und philosophischen Weltansicht seinen inneren Motiven nach durchaus fern. Aber sie liegt eben unausweichlich in der Konsequenz der erkenntnistheoretischen Problemstellung, in der eine überbauende Rechtfertigung der Erkenntnis angestrebt wird, von der das Phänomen der naiven vorwissenschaftlichen Erkenntnis nichts weiß.

Daß es die alte Frage nach der Rechtfertigung der Erkenntnis ist, die Hartmann aufwirft, zeigt seine Aporie des Wahrheitskriteriums und deren Behandlung. Der Ausgangspunkt ist, daß Wahrheitsbewußtsein in einer gewissen Unabhängigkeit von der Wahrheit ist. Es muß nicht immer Wahrheit sein, was vom Bewußtsein als Wahrheit vermeint wird. Deshalb — sagt Hartmann — bedarf es eines Kriteriums, das dieses Wahrheitsbewußtsein, dem wirklich Wahrheit entspricht, von allem vermeintlichen Wahrheitsbewußtsein unterscheidet. Die Form des Wahrheitsbewußtseins ist die Evidenz. Was aber verbürgt, daß dieser Evidenz Wahrheit entspricht? — In der immanenten Erkenntnis idealer Gegenstände mag dieser Index der Evidenz genügen. Da gilt der spinozistische Satz: veritas norma sui et falsi; denn hier ist Wahrheit einfache Widerspruchslosigkeit. Aber wo es sich um die Erkenntnis transzendenter Gegenstände handelt, ist ein Kriterium einfach nicht zu entbehren. Das relative Kriterium, das Hartmann skizziert, beruht auf einem selbständigen Zusammentreffen apriorischer und aposteriorischer Erkenntnis an demselben Gegenstande. Nach Hartmann ist das gar kein künstlich-methodologisches Mittel, sondern rechtfertigt sich als Auseinanderlegung der Elemente, die in aller naiven und wissenschaftlichen Erkenntnis zusammenbestehen und enthalten sind.

Es ist richtig, daß es ein Phänomen rein aposteriorischer Erkenntnis gar nicht gibt. Immer sind bereits apriorische Elemente in der Erkenntnis darin. Diese beiden Instanzen sind also in der

1) Die Rolle, die die naturwissenschaftliche Denkweise in diesem Buche wie in den meisten erkenntnistheoretischen Arbeiten der neueren Philosophie spielt, wäre Gegenstand einer besonderen Untersuchung. Hier kann nur flüchtig darauf hingewiesen werden.

Tat auch im natürlichen Welterkennen wirksam. So verstanden, scheint mir aber darin kein Kriterium zu liegen. Die Selbständigkeit dieser beiden Instanzen ist eine scheinbare nur. In das reale Sein der Erkenntnis eingegangen sind sie beide den gleichen Deutungstendenzen und damit den gleichen Fehlerquellen ausgeliefert. Beispiele mögen das erhärten. Bei der Betrachtung eines alten deutschen Holzschnittes etwa klärt sich mit dem Auffassen des stofflichen Motives selbst erst das visuelle Bild. Greift diese Auffassung einmal fehl, dann ist das reine Wahrnehmungsbild oft genug selbst entsprechend verzerrt, und doch hält der Beschauer daran fest. Oder: ich erwarte einen Besuch. Das Klingelzeichen, das mir den ungeduldig Erwarteten melden soll, glaube ich — ganz irrig — zu hören, wenn irgendein jäher Reiz meine Sinne trifft, ja selbst ohne äußere Affektion auf eine bloße innere, plötzliche Auslösung hin. Wenn dann niemand an der Tür steht, kann meine Ueberzeugung, das Klingelzeichen gehört zu haben, so fest sein, daß ich mir das Ganze nur so erklären kann, daß der Besucher wieder weggegangen ist. Dieses Beispiel ist doppelt lehrreich. Einmal bestätigt es die auch von Hartmann natürlich eingeräumte Unzuverlässigkeit, die einer oder beiden Instanzen zukommt, sodann aber zeigt es, daß auch die Einordnung einer Erkenntnis in den Zusammenhang ganzer Erkenntniskomplex, die natürlich eine Korrektivmöglichkeit darstellt, diese Unzuverlässigkeit nicht notwendig aufhebt. Zudem lebt das Wahrheitsbewußtsein einer Erkenntnis gemeinhin nicht von Gnaden einer Zusammenstimmung mit anderen Erkenntnissen. Es vermag vielmehr rein auf sich zu stehen. Jede Erkenntnis tritt zwar einer Kette von »Vorurteilen« an die Seite und mißt sich an diesen und diese an sich. Aber schon das Phänomen, daß sich eine ganz isolierte Einsicht, der eine besondere subjektive Ueberzeugtheit zukommt, auch im Widerspruch zu einer Gesamtheit früherer Einsichten zu erhalten vermag, ja, oft durchsetzt und alles Frühere durchstreicht, ist ein Beweis, daß im Wesen des Wahrheitsbewußtseins solche Verweisungen gar nicht stecken.

Gewiß kann man die Lebensfülle, die im Phänomen des naiven Welterkennens enthalten ist, auf die Bestandteile reduzieren, die aus dem abstrakten Schema einer reinen Erkenntnisgesetzlichkeit heraus das Wahrheitsbewußtsein bestimmen, aber lediglich im Phänomen der rein wissenschaftlichen Erkenntnis liegt dann eine gewisse Näherung an die Struktur dieses Wahrheitsbewußtseins. Zudem fungiert es dort durchaus als ein methodologisches Hilfsmittel. Die Idee des Kriteriums, wo sie überhaupt im Phänomen als Kri-

terium wirksam ist, ist es als Sache eines kritischen »Nachurteils«. Auf das ursprüngliche, naive Erkenntnisphänomen bezogen ist es dagegen nicht viel mehr als ein Ausdruck der spezifischen Phänomenferne der sog. Erkenntnistheorie. Im konkreten Phänomen der naiven Erkenntnis treten vor allem dem gegenseitigen Bestätigungsverhältnis eines solchen »Kriteriums« noch ganz andere Funktionen an die Seite, die im Wahrheitsbewußtsein bestätigend und bekräftigend oder hemmend und zersetzend vorliegen; als Erkenntnisoptimismus und Skepsis wären sie etwa zusammenfassend zu benennen. Gewiß können alle diese Faktoren auch eine Täuschung bekräftigen, aber gerade das entspricht dem Wesen des Wahrheitsbewußtseins und der Erkenntnis überhaupt. Die Idee eines Kriteriums — und sei es ein noch so relatives und unvollkommenes —, das die Möglichkeiten der Täuschung und des Irrtums einzuengen berufen wäre, nähme der unmittelbaren Einsicht ihre Wucht und Würde und dem Erkennen das Stück von Wagnis und Einsatz, das es mit allem Leben teilt. —

Wie wesentlich N. Hartmanns »Metaphysik der Erkenntnis« ihre ganze Einstellung aus dem durch die Geschichte der neuzeitlichen Philosophie geschaffenen Stande der Forschung und von ihren Gesichtspunkten empfängt, hoffe ich gezeigt zu haben. Um so kühner wirkt Hartmanns Absage an allen erkenntnistheoretischen Idealismus. Gegen ihn haben seine Aufstellungen und noch mehr seine Problementwickelungen, den unbedingten Vorzug größerer Treue gegen die Phänomene. Freilich liegt in der Sparsamkeit positiver Aufstellungen wie in der Idee eines Minimums von metaphysischen Annahmen der Beweis für ein immer noch viel zu geringes Vertrauen zu diesen Phänomenen, die sich weit eher selbst behaupten und enthüllen, als daß sie sich einer noch so kritisch argumentierenden Theoretisierung unterwerfen. Daß solches Vertrauen zu den Phänomenen das Pathos seines Buches mitbestimmt, beweist die Kritik am Idealismus. Daß es nicht das herrschende und siegende Pathos ist, macht die Schwäche dieses Buches aus. Zugleich bestimmt sich damit aber auch sein zeitgeschichtlicher Wert: es mag manchem in einer um das Vertrauen zu den eigenen Augen gekommenen Welt ein vielleicht unumgänglicher Umweg zu ihm zurück, manchem in einer um die schlichte Ehrlichkeit des Denkens gekommenen, von spekulativen Gewalten wild umhergetriebenen Zeit ein Vorbild sparsamer Strenge und ein Gewissen sein. Seine gar nicht unzeitgemäße Lehre ist: Daß wenig sagen sehr viel mehr ist als zuviel sagen.

Problematik des Geistes.

Von

Martin Fuchs (Berlin).

Einleitung.

Der Drang nach Besitz und Herrschaft ist in den Menschen so groß, daß er auch vor den höchsten Werten nicht Halt macht. Das Erhabene, das nur in der Ferne einer Verehrung lebt, wird ergriffen, niedergezogen und in der Menge unseres kleinen Besitzes vergeudet.

Es gibt solche Zeiten, die keine Fernen kennen wollen, und es hat sie von jeher gegeben. Die Menschen sind gegen ihren Himmel gestürmt und haben ihn darüber verloren. Denn das Hohe rächt sich an der usurpierenden Menschheit.

Auf die Zeiten der Usurpation folgen die Zeiten der Angst und der Mystik. Die Fernen sind verloren, aber die Nähe brennt, und die Menschheit, sündig und schwach, sieht Dämonen und Teufel. Sie wagt nicht einmal das Nahe mehr nah zu sehen, legt sich Binden über die Augen und belädt die Dinge mit Geheimnissen, um sie von sich abzurücken. Ein Dampf von Weihrauch legt sich zwischen den Menschen und sein Allerheiligstes und täuscht die verlorene Ferne vor.

Jedes Zeitalter der Angst hat sein besonderes Mysterium, denn das Erhabene wählt sich bald diese bald jene Zuchtrute, um die Menschheit Demut zu lehren, und ängstet sie dort, wo sie sündigte. Junge Völker und junge Menschen packt es an den Qualen der Geschlechtlichkeit und zwingt sie zu einem dumpfen und schmerzlichen Mysterium der Liebe. Jünglinge und Jünglingsvölker reißt es aus der Bahn ihrer freien Taten, kehrt diese Taten gegen sie selbst und baut das Mysterium des Schicksals über ihnen auf. Nur weil der Grieche an seinen Taten gelitten hatte, schuf er die prometheische Sage und die großen Schauer seiner Tragödie.

Alternde Menschen und alternde Völker endlich, Menschen und Völker unserer Zeitrechnung, die mit dem Lächeln des Wissenden über die Mysterien von Zeugung und Schicksal erhaben sich in dem

hellen Lichte ihrer Wahrheit unangreifbar fühlen, selbst aber nach allem greifen und tasten, alles einverleiben und begreifen, — diese Menschen wurden am Geiste gestraft, weil sie am Geiste sündigten.

Seit 2000 Jahren leidet die Menschheit am Geiste, der die Nöte vergangener Zeiten heilen sollte, aber der Erbe aller Not geworden ist.

Kein Mysterium ist groß genug gegen diese geistige Not. Alle Sünde geht vom Geiste aus und ist Sünde wider den Geist. Das Christentum läutet ihn täglich mit tausend Glocken vergeblich zur Ruhe und der Rauch aus Millionen von Weihrauchfässern sucht vergeblich zwischen uns und seine brennende Nähe dämpfende Schleier zu ziehen.

Der Geist ist der letzte Himmel, den die Menschheit gestürmt hat und den sie darüber verlor. Sie leidet, weil sie keine Ferne zum Geiste mehr hat; weil jeder einzelne Mensch den Geist zu besitzen glaubt, ihn in sich und mit sich trägt. Der Barbarei des Wilden verwandt, der das Heilige verzehrt, um es sich einzuverleiben, hat der neue Mensch den Geist in seinen Körper hinabgeschlungen, um ihn ganz zu besitzen, und er verkleidet diesen Frevel nur mühsam mit dem mystischen Symbole des Abendmahls, in dessen feierlicher Handlung er naiv den Frevel wiederholt, statt ihn zu sühnen.

Was ist dieser Geist, den der Mensch in seinem Innern mit sich trägt? Was ist dieses »Innere«, das ein jeder s e i n Inneres nennt und das während seines ganzen Lebens mit dem Draußen im Kampfe liegt?

Innen und Außen sind räumliche Begriffe der Körperwelt. Wir brechen eine Frucht auf und finden im Innern den Kern, der von der Schale umschlossen ist. Ist der Geist ein solcher Kern? Und was ist die Schale? Ist es der Leib, über den der Geist in wunderbarer Weise hinwegzudenken gewohnt ist, als sei er nur sein Werkzeug, um unmittelbar zu Himmel, Baum, Tier und Nachbarmensch hinüberzugreifen? Es ist seltsam, daß dieser Leib, dieses Außen schmilzt, wenn der Geist im Innern rege wird, daß wir ihn überspringen und vergessen, und daß alle Brücken, die vom Innern aus geschlagen werden, achtlos über ihn hinweggehen.

Oder ist Himmel und Erde mit allem, was der Blick faßt, die Schale des Geistes? Der Blick ist es gewiß nicht, der dem Geiste die Grenze zieht. Der Geist reicht weiter als das Auge. Wo also endet die Außenwelt, wo beginnt sie, wo sind ihre Grenzen, die der Geist nicht überflutete?

Indem man den Geist ins »Innere« bannte und die Außenwelt von ihm schied, beraubte man sich jedes Verständnissses für das

lebendige Leben. Der Geist konnte nicht zu den äußeren Dingen, die Dinge konnten nicht zum Geiste hinein, und man fragte sich vergebens, ob denn das innere Erlebnis Wahrheit sei, ob denn da draußen die Dinge wirklich seien, die der Geist sah. In Wahrheit aber sind ebensowenig »draußen« die Objekte, wie »drinnen« der Geist. Das innere Erlebnis des Geistes ist ein Akt, der weder in meinem Leibe noch in irgendeinem Dinge seine Stelle hat. Er ist ebensosehr draußen unter den Dingen, wie drinnen in unserer Brust. Der geistige Vorgang vollzieht sich ebensosehr in den sogenannten Dingen der Außenwelt wie in dem sogenannten Innern; oder auch ebensowenig in dem einen wie in dem andern.

Der Mensch hat sich nicht gescheut, den Geist in eine Stelle des Raumes zu bannen, ihn in Beziehung zu äußeren Dingen zu setzen, ihn so zum Körper unter Körpern zu machen, zum Ding, das sich mit andern Dingen stößt, und ihm sein Leben und seine Kraft zu nehmen. Er hat damit nicht allein den Geist getötet, sondern mit ihm die ganze Welt, die er trug, und die nun als eine Fata Morgana in der Luft stand.

Das alles hat der Mensch getan, und er hat es getan, weil er den Geist h a b e n wollte. Weil er ihn wie ein Ding in seinem Leibe mit sich herumtragen wollte, hat er ihn zum Dinge gemacht; weil er ihn besitzen wollte, hat er ihn getötet, wie sich eben nur Totes besitzen läßt. Um diesen Preis hat er ihn sich angeeignet und sich an ihm vergriffen. M e i n Geist ruft er und fühlt seinen Wert. M e i n e Gedanken prahlt er und erhebt sich über eine geistlos gewordene Außenwelt.

In Wahrheit aber ist der Geist nicht m e i n Geist, auch nicht menschlicher Geist. Nicht der Mensch hat den Geist, sondern der Geist hat den Menschen, wie er alles hat, dem er Leben gibt.

Mag immerhin der Skeptiker »seinem« Geist kein Mehr an Wahrheit zugestehen als den dumpfen Bildern des Tieres; um seinen Geist handelt es sich nicht, sondern um den Geist schlechthin, und der gehört weder diesem noch jenem.

I.

Denken und Materie.

Aus dem Gebrauche der Worte, wie sie der gemeine Verstand gewählt hat, um sich von seinen Erlebnissen Rechenschaft zu geben, mag sich manches für die Geschichte der Wahrheit lernen lassen, mehr noch für die Geschichte der menschlichen Irrtümer. Die Bil-

dung des wunderlichen Begriffs der »Innenwelt« und des »Innern« verdankt ihren Ursprung dem anmaßenden Bedürfnis der leiblichen Besitzergreifung am höchsten aller Werte. Aber unsere Anmaßungen und Irrtümer schöpfen nur selten aus dem Leeren; meist sind sie kühne Umgestaltungen einer Wahrheit, die ihnen zugrunde liegt. Es genügt nicht, sie als Irrtümer abzutun, es gilt, ihren versteckten Wahrheiten auf die Spur zu kommen.

Es ist wahr: das innere Erlebnis ist nicht auf eine Stelle des Raumes beschränkt, von dem aus es sich auf eine ihm äußere Welt verbreitete, sondern es vollzieht sich in den Objekten der Erkenntnis wie in dem Erkennenden selbst. Aber warum scheiden wir zwischen beiden, warum trennen wir den lebendigen Geist von einer Sphäre, die ihm angehört und ihm doch offenbar fremd ist. Denn soviel ist sicher: wenn der Geist sich auch nicht räumlich trennen läßt, und wenn auch in der ganzen äußeren Welt keine Stelle ist, die nicht dem Geiste gehört, so ist doch da ein anderes, das ihm entgegengesetzt werden muß, und wären es auch nur die räumlichen Beziehungen selbst, die ihm abzusprechen wir gezwungen sind. Diese räumlichen Beziehungen sind dem Geiste »äußerlich«, aber sie sind es nicht in räumlichem Sinne, weil der Geist dann selbst in dieser Beziehung stände, sondern sie sind ihm äußerlich eben, weil sie B e z i e h u n g e n sind.

Das also bleibt als Wahrheit aus der Scheidung des geistigen Innern und der ungeistigen Außenwelt: das »Außen« zum Geiste ist die Beziehung, die Relation. Alles bloß im Verhältnis steckende und stecken gebliebene ist außen. Die Außenwelt ist die Welt der Beziehungen.

Wer sich einmal aus einem tiefen Bedürfnisse heraus die Frage gestellt hat: was stößt die Dinge in ein unbekanntes Draußen und zieht mein Inneres von ihnen zurück, der wird zu dem Erkenntnisse kommen, daß es das Hinüber- und Herübergreifen der Beziehungen ist, was sie ablöst und mit einer fremden Existenz begabt. Dieses Netzwerk der Beziehungen trennt die Dinge um so mehr vom Geiste, je mehr es sie dem Geiste »begreiflich« macht. »Begreifen« in diesem niedersten Sinne ist eine Entfremdung, und es scheint nur darum das Gegenteil, weil es erstmals die uns entfremdeten Dinge als eigene Existenzen vor uns hinstellt und uns ihre Bekanntschaft zu vermitteln scheint.

Die Beziehung ist das Außen zum Geiste. Es mag wunderlich scheinen, daß hier gerade das als äußerlich bezeichnet wird, was sonst die eigenste Domäne des Geistes schien: der Gedanke. Aber es ist kein

Widerspruch zum Aeußern, Gedanke zu sein. Nur Gedanken sind äußerlich, nur Gedanken sind dem Geiste gegenüber Außenwelt.

Es ist das Fragmentarische aller gedanklichen Beziehungen, was sie dem Geiste entfremdet, das Herausgegriffene und Abgerissene aller Relation. Die Willkürlichkeit und Bedürftigkeit des Relativen scheidet es vom Geiste, mögen wir ihn im Gegensatz dazu das Absolute, die Substanz oder wie immer nennen. Die Beziehung ist das Unvollendete und darum das Draußen. Die Außenwelt ist die Welt der Beziehungen und daher unvollendet und unvollendbar wie sie.

Bei der Fassung des Begriffs Außenwelt als der Welt der Beziehungen haben wir des Raumes nicht gedacht. Erstaunlicherweise schiebt sich gerade der Raum für unser Denken allenthalben in den Vordergrund, wenn von der Welt der äußeren Dinge die Rede ist. Daß der Raum schon bei der Geburt der »Außenwelt« aus dem »Innern« des Geistes Pate gestanden hat, wurde oben bereits als Irrtum gekennzeichnet. Das Außen als Gegenspiel des Geistes ist gewiß nicht eine Beziehung i m Raume. Aber das Außen deckt sich ebensowenig mit dem Raum überhaupt.

Richtig ist nur, daß die räumliche Beziehung, sowie jede Beziehung überhaupt, äußerlich ist und das Außen vermittelt; daß das räumliche Nebeneinander, die gedankliche Ordnung des Raumes, das Draußen gestaltet; daß der Raum als ein Feld der Relationen, als Kreuzungsplatz der Beziehungen und eben darum äußerlich ist, und daß wir die räumliche Welt um dieser Beziehungen des Nebeneinanders willen berechtigt sind, als Außenwelt zu denken.

So ist die räumliche Beziehung als eine der wesentlichsten Beziehungen, stark an der Bildung der äußeren Welt beteiligt, aber die Außenwelt geht in ihr nicht auf. Daß man gerade in ihr den einzigen Faktor des Draußen erblickt hat, hat dazu geführt, nicht in dem, was der Raum mit anderen Gedanken gemeinsam hat, nicht in der »Beziehung« das Wesen des Draußen zu erblicken, sondern in dem, was spezifisch räumlich ist, in den körperlichen Dingen. Dem gemeinen Verstande ist die Fülle der bunten Dinge, die Mannigfaltigkeit der unterschiedlichen Körper das Draußen, während gerade der Gedanke, die gedankliche Ordnung der Beziehungen dem inneren Geiste gehören soll. Aber gerade dies ist die Wendung, die gemacht werden muß: nicht das Denken ist innerlich, nicht die Ordnung ist innerlich, sondern gerade sie sind das Außen des Geistes, und der Raum ist darum äußerlich, weil und insoweit er gedacht wird. Daß darüber

auch die Mannigfaltigkeit der körperlichen Dinge in die äußere Welt fällt, ist natürlich, denn alle diese Dinge sind Dinge, weil sie gedacht werden und weil sie uns in ihren Beziehungen zueinander erscheinen, um derentwillen sie der Außenwelt angehören.

In der wunderlichen Verkennung, mit der man gerade die Räumlichkeit zur Grundlage der Außenwelt machte, ist man soweit gegangen, in ihr den »äußeren Sinn« zu erblicken. Diesem äußeren Sinn stellte man einen inneren Sinn gegenüber: die Zeit. Noch einer der bedeutendsten Denker der Gegenwart weist dem Raume die schlechte Materie der Aeußerlichkeit zu, während er die Zeit an dem inneren Leben der Welt ihren Anteil nehmen läßt.

In Wahrheit ist die Zeit nicht mehr und nicht weniger äußerlich als der Raum. Dieser Irrtum wäre unmöglich, wenn man die Außenwelt auf ihren eigentlichen Generalnenner zurückgeführt hätte, der nicht Raum und nicht Zeit heißt, sondern Beziehung, und der in der Zeit und dem Nacheinander des Geschehens nicht minder seine Rolle spielt wie in dem Raum und dem Nebeneinander der Dinge. Die zeitliche Beziehung, das Verhältnis von früher und später, macht das Geschehen ebenso äußerlich, wie das Verhältnis des Nebeneinander die räumlichen Wesen.

Es kann nur immer wiederholt werden: die gedankliche Beziehung ist das Außen zum Geiste, und diese gedankliche Beziehung ist um nichts weniger in der Zeit als im Raume.

Es ist eine Ironie der Geistesgeschichte, daß die Zeit zum »inneren Sinne« wohl um deswillen gesteigert wurde, weil das »innerliche« Denken in ihr abläuft. Nun mag es dahingestellt bleiben, ob der Akt des Denkens nicht ebenso sehr dem Raume wie der Zeit angehört: der Gedanke als solcher jedenfalls ist weder zeitlich noch räumlich, und doch ist gerade dieser Gedanke als Gedanke der Relation das Moment der Aeußerlichkeit. So hätte man mit mehr Recht die Zeit um ihrer angeblichen Gedanklichkeit willen gerade zum äußeren Sinne machen sollen, wäre man nicht darin befangen gewesen, alles, was nach Abstraktion und Gedanklichkeit aussah, ins Innere zu weisen und dem entgegen alles Körperliche in die Aeußerlichkeit zu stoßen. Schließlich blieb wohl als Kriterium für Innerlichkeit und Aeußerlichkeit nur der verschwommene Begriff von Körperlich und Unkörperlich übrig, und man hatte den Weg frei, die Zeit als den zweifellos unkörperlichen Sinn ins Innere zu weisen. Ein weiterer Schritt in dieser Entwicklung war es dann, daß man alles Unkörperliche als geistig verklärte und die Zeit mit der ganzen Welt der Töne dem Geiste zuwies. Dabei fragt man sich vergebens,

warum die in der Zeit ablaufende Folge einer Tonsonate dem Geiste und der Innerlichkeit näher ist, als das im Raume vor uns stehende Bildwerk.

Nein: die zeitliche Beziehung ist ebenso äußerlich, wie es die räumliche Beziehung der Körper ist. Alle Resultate sogenannter »innerer Erfahrung« wie sie die Psychologen auszubreiten wissen, sind in der Zeit ablaufende äußere Geschehnisse. Schon daß die Zeit auf den Raum angewiesen ist und umgekehrt, hätte vor einer so unterschiedlichen Behandlung der beiden Sphären bewahren müssen. Alles, was in der Zeit vor sich geht, wird Geschichte und erhält in der Geschichte ein äußeres, abgelöstes Leben.

Irrtümer des Geistes haben von jeher schlimmer als Krankheit und nachhaltiger als Krieg und Verbrechen unter der Menschheit gewütet. Der Irrtum, der dem Geist den Körper entgegenstellte und im Geiste den Hort der Gedanken, im Körper den schlechten Platz äußerlicher Sinnlichkeit sah, hat die Menschheit zerfleischt und das Leben getötet, hat die Mißgeburt des Asketen geschaffen, des Flagellanten, den Bildersturm über die Lande gejagt und das fürchterliche Zölibat der Priester geschaffen.

Und doch ist der Geist und das innerliche Leben nicht bei dem Gedanken, nicht in der leeren Höhle der Abstraktion, sondern die Abstraktionen der gedanklichen Ordnungen sind die Außenwelt des Geistes und neben ihnen existiert keine andere.

Was bisher gezeigt werden sollte, ist nur dies: daß dem Geiste äußerlich, ungeistig, geistlos nur die Beziehung ist, das Verhältnis, die Relation, wie der Gedanke sie knüpft, und dies gleichgültig, ob es sich um eine räumliche oder zeitliche Beziehung handelt. Dagegen soll mit alledem nichts über Raum und Zeit als solche gesagt sein, nichts über diese beiden stetigen, geschlossenen und absoluten Formen, die sich keineswegs in den unstetigen, abgerissenen zeitlich-räumlichen Relationen erschöpfen. Gerade dies sei hier angemerkt: die Aeußerlichkeit hat mit dem Raume und der Zeit gar nichts zu tun, sondern einzig und allein mit der gedanklichen Beziehung, und es erscheint daher doppelt widersinnig, daß gerade dem Raume die Rolle zugewiesen wurde, die Außenwelt als Atlas zu tragen. Raum und Zeit sind keine Abstraktionen des Denkens, man hat sie Formen der Sinnlichkeit genannt und als solche dem Kreise zugewiesen, der der gedanklichen Beziehung entgegensteht. Wir werden ihnen noch im Gefolge des Geistes an anderer Stelle begegnen. Hier aber ist nur von der Aeußerlichkeit der Relation die Rede, von der Zersplitterung der Beziehung, die über eine Unendlichkeit anderer

und immer anderer Beziehungen die Einheit sucht, die der Geist besitzt.

Reiner und geläuterter als in Raum und Zeit tritt uns die abstrakte und äußerliche Beziehung in ihrer fragmentarischen Natur da entgegen, wo der Gedanke ganz bei sich ist: in der Zahl.

Die Arithmetik ist von jeher als eine der geistigsten Wissenschaften gepriesen worden, weil sie losgelöst von der Mannigfaltigkeit äußerer Dinge sich nur mit den ewigen Einheiten der Zahlen befaßt. Einheit ist freilich das Kennzeichen des Geistes, wie die haltlose Zersplitterung der Beziehungen dem Geiste entgegensteht. Aber wenn man die Zahlen als Einheiten κατ' ἐξοχήν ansah, so irrte man sehr. In Wahrheit gibt es in der ganzen Arithmetik keine einzige Einheit. Man glaubt, in den Summen Einheiten zu sehen. Mit Unrecht: die 3 ist ebensowenig eine Einheit wie es die Aufgabe $1+1+1$ ist. Die 3 ist überhaupt nur ein Abkürzungszeichen für die Aufgabe der Addition. Alle Zahlen sind Abkürzungszeichen für Aufgaben. Die Gleichung $1+1=2$ zeigt auf ihren beiden Seiten dieselbe Wahrheit: sie ist wie alle Gleichungen recht eigentlich ein identisches Urteil, das nur darum einem unterschiedlichen ähnlich sieht, weil die auf der einen Seite gestellte Aufgabe sich auf der andern Seite in einer neuen, nämlich abgekürzten Form wiederholt. Das ganze Zählen ist ein Aneinanderreihen von Aufgaben zu Einheiten, die aber nie zu Einheiten werden, und sich daher damit begnügen, als Aufgaben in einer vereinbarten, abgekürzten Form ewig zu werden. Die Arithmetik ist die wahre Resignation des Geistes bei der Aufgabe, ohne Hoffnung auf Lösung zur Einheit. Es ist das leidenschaftslose sich Beruhigen bei Aufgaben, Vergleichen von Aufgaben, Umsetzen einer Aufgabe in eine andere, — aber alles bleibt Aufgabe.

Und alles bleibt Beziehung, Verhältnis. Es ist die Bedürftigkeit aller Beziehung, daß sie hinter und über sich eine Einheit mehr oder weniger ahnen läßt, in der sie die Ergänzung zu ihrer fragmentarischen Natur sucht. Bewußt oder unbewußt steht diese Einheit hinter allen Verhältnissen, sei es als Einheit von Raum und Zeit, sei es als Gesetz. In der Mathematik ist keine Form und kein Gesetz und die Einheit bleibt nur als gesuchte, als aufgegebene im Kalkül, und macht das mathematische Verhältnis zur Aufgabe. Als Aufgabe und in der Resignation, über die Aufgabe niemals hinauszukommen, gewinnt das mathematische Verhältnis eine Selbständigkeit und Freiheit, die eine Einheit vortäuscht und den Zahlenwesen von jeher eine erhöhte Bedeutung vor dem Geiste gegeben hat.

Aber die Zahlen sind keine Einheiten, sondern eben nur Aufgaben. Auch die Eins ist Aufgabe: sie ist die Summe aus Brüchen. Die ganze Entwickelung der Mathematik geht mehr und mehr dahin, den Zahlen ihre vermeintliche Einheit zu nehmen: Die Entdeckung der Brüche benahm der Eins ihren Schein der Einheit; die Algebra aber wies mit aller Deutlichkeit darauf hin, daß es sich immer nur um die Aufstellung unvollziehbarer Aufgaben handele; die negativen Zahlen endlich sind nur als Aufgaben erklärlich. Sie unterscheiden sich von den positiven Zahlen nur dadurch, daß die einen Additions- die anderen Subtraktionsaufgaben sind. — 2 bedeutet die Subtraktionsaufgabe 0—1—1, wie + 2 die Additionsaufgabe 0+1+1 bedeutet. Gerade die Natur der negativen Zahlen führt mit aller Entschiedenheit auf das Wesen der Zahl als Aufgabe hin.

Kurz: die Zahl $\sqrt{-a}$ ist nicht mehr Aufgabe und nicht weniger Einheit als es etwa die Zahl 5 ist. Ueberall leidenschaftslose, in Resignation erstarrte, durch Uebereinkunft abgekürzt benannte und so wie selbständige Einheiten anmutende Aufgaben. Das ist das Wesen der Arithmetik.

Dieses leidenschaftslose Gebaren des Mathematikers, dieses Einsetzen und Austauschen von Aufgaben, ohne die Möglichkeit, ohne den Zwang zu einer Einheit, ist ein bloßes Operieren. Es liegt etwas Willkürliches im Zählen. Es fehlt die große Not, der große Zwang zur Einheit. Die Alten haben gerade um dieser Freiheit willen die Zahl vergöttlicht und ihr eine eigene Beweglichkeit gegeben. Die »sich selbst bewegende Zahl« war in den Augen des von der ἀνάγκη gebeugten Volkes eine Herrlichkeit. Umgekehrt mag das Mittelalter gerade in der Willkürlichkeit, Leere und Ungeistigkeit der Zahlen den Teufel gewittert und in einer umständlichen Zahlensymbolik und Zauberei eine Beschwörung des Unheimlichen versucht haben.

Die mathematische Aufgabe hat keine Lösung, das mathematische Verhältnis hat keine Einheit. Hätte die Aufgabe ihre Lösung, hätte das Verhältnis seine Einheit, so würden Aufgabe und Verhältnis in Lösung und Einheit aufgehen und verschwinden. Daß sie in ihren vermeintlichen Lösungen nicht aufgehen, bedeuten die sogenannten »Gleichungen«. Die Aufgabe bleibt neben ihrer angeblichen Lösung bestehen, bildet eine Gleichung, ein Verhältnis mit ihr.

Gleichheit ist die wesentliche Form aller Verhältnisse. Jede Relation beruht auf Gleichheit der Glieder, so wie jede Gleichheit relativ ist. Jede Gleichheit ist nur irgendwie gleich. Denn zwei Glieder, die gleich sind, unterscheiden sich und sind auch irgendwie ungleich.

Absolute Gleichheit ist Identität, also Nichtgleichheit und auch nicht Verhältnis.

Alle Gleichheit ist relativ. Alle Gleichheit hat die Zufälligkeit und Willkür des Relativen. Und seine Aeußerlichkeit. Feststellungen der Gleichheit pflegen am Wesentlichen stets vorbeizugehen, und allgemeine Sentenzen der Gleichheit sind gewöhnlich nicht wahrer als ihr Gegenteil. Das Lebendige und der Geist kennen keine Gleichheit, und es ist abermals eine wunderliche Erscheinung, daß gerade diese reine Aeußerlichkeit von einem Plato als erhaben verehrt wurde, eben nur darum, weil sie Gedanke ist und der Gedanke Geist schien.

Diese relative und äußerliche Gleichheit ist die wesentliche Erkenntnisform des Mathematischen, das eben auch hierdurch seinen gleichfalls relativen Charakter offenbart. Wären die Zahlen Einheiten, so könnten sie einander niemals gleich, sondern nur identisch sein. $1=1$ bedeutet, daß die 1 mit der 1 in eine Beziehung treten kann, weil sie selbst Beziehung ist. Aber da diese Beziehung sich nicht auf dem Grunde einer Einheit vollzieht, sondern Aufgabe bleibt, sich in der Aufgabe erschöpft und in immer neuen Aufgaben wandelt, so wird die Zahl als Aufgabe und Gleichung gewissermaßen absolut. In der Gleichung erscheint die Zahl als selbständige Wesenheit und doch auch wieder unselbständig, da sie nur in der Beziehung einer Gleichheit lebt. Dieses Verhältnis der Gleichheit aber ist eben nicht relative Gleichheit, sondern es ist eine a b s o l u t e Gleichheit, in dieser Gleichheit erschöpfen sich die Zahlen, sie sind nichts anderes als dieses Verhältnis, und es stellt sich das erstaunliche Paradox dar: einer absoluten Relation der mathematischen Gleichheit.

So führen denn die Zahlen in den Gleichungen ein abgetrenntes, eigenes, gespensterhaftes Leben auf, sich selbst genügend und scheinbar in sich geschlossen.

Aber nur scheinbar: die Bedürftigkeit und Relativität dieser ganzen Zahlenwelt kann sich nicht verleugnen. Die nur Aufgabe gebliebene Einheit der Quantität weist auf eine andere Einheit. Diese Einheit steht am Ende der unendlichen Reihe der Relationen, und der Mathematiker bemächtigt sich ihrer in den Zahlen 0 und ∞. Beide bedeuten das Nie, das Nie der Quantität, die erstrebte, aber in doppeltem Sinne aufgegebene Einheit.

Das drückt der Mathematiker dahin aus: ∞ und 0 sind bloße »Grenzfälle« der Mathematik. Grenzfall bedeutet eben den Punkt der Unfähigkeit des Mathematischen. Die Unendlichkeit ist Unfähigkeit zur Einheit. Die Mathematik kann eben mit sich selbst

nicht auskommen, darum operiert sie mit den »Grenzfällen«. Die Grenze des Quantitativen aber ist die Qualität, die sinnliche Einheit, die hier in der wunderlichen Verkleidung letzter Zahlen der mathematischen Welt ihre Relativität aufweist und ihre Schranken gibt. Daß es qualitative Einheiten sind, die hier im Unendlichen auftauchen, zeigt vornehmlich auch die Geometrie. Die ganze Aehnlichkeitslehre lebt von der Qualität, die sie durch steten Uebergang ins Quantitative aufzulösen trachtet und zu diesem Zwecke ihre Zuflucht ins Unendliche nimmt: »Im Unendlichen ist der Kreis gleich Polygon.« »Im Unendlichen ist Ungleichheit Gleichheit.« »Im Unendlichen schneiden sich die Parallelen.« Ueberall ist der Grenzfall das Allheilmittel im Unendlichen. Aber dieses Unendliche bedeutet eben nur das Versagen des rein Mathematischen, die Unfähigkeit einer absoluten und innerlichen Einheit.

Hinter jeder Summe steht als ihre letzte Einheit die 0. Als ihre Einheit und Widerlegung. Denn 0 (nicht 1, die selbst Summe ist) ist das Verschwinden der Summe, ihre Lösung in das Nichts, das ihre Einheit ist. Die Einheit des Mathematischen kann nur Nichts sein. Null ist »Grenzfall« der Summen und als solcher wird auch sie in die Rechnung aufgenommen, wird Zahl und Summe, die sich in den sogenannten negativen Zahlen analysiert. Die Null ist so ein echter Grenzfall, jenseits dessen eine neue Welt von Summen, die negativen, beginnt. Von dieser jenseitigen Welt aus ist Null das unendlich Große; von der positiven aus ist sie das unendlich Kleine. 0 ist eben ∞, ob groß oder klein, und steckt als Diabolus aller Mathematik hinter jeder Summe. Sie ist die Verleugnung des Mathematischen, auf mathematische Weise ausgedrückt, und als Verleugnung des Mathematischen ist sie die Macht der Qualität. In ihr erkennt sich die Quantität als äußerliche Abstraktion. Sie ist die Verurteilung der Quantität als Nichts der Quantität und insofern und darum qualitative Einheit. Aber nur insofern. Man hüte sich, die Indifferenz zu vergöttlichen. Die Null ist nicht wahrhaft Qualität, nicht wahrhaft Leben und Geist. Sie ist an sich nichts: sondern nur für den, der von der Mathematik herkommt, ist sie das vorgegaukelte Irrlicht einer anderen Welt.

Es liegt etwas Zufälliges und Willkürliches in dem Operieren des Mathematikers, und es sollte zu denken geben, daß die Mathematik eine ganze Wissenschaft des Zufalls in der Wahrscheinlichkeitsrechnung ausgebildet hat. Es ist etwas Aeußerliches, Zwang- und Verantwortungsloses in der Operation des Mathematikers, dessen Gebäude in der Luft beginnen und in der Luft aufhören und die

nach Belieben hier oder da eingesetzt, hier oder da abgebrochen werden können. Es ist die Sphäre des reinen Könnens, nicht des Möglichen, das sich in Wirklichkeiten wandelt, sondern des reinen Könnens, das durch keine Notwendigkeit geführt und gehalten wird, und dessen Eindringlichkeit zuweilen — wie beim Zählen — gleich der der Maschine in der Wiederholung besteht.

Wie die gedankliche Beziehung der Gleichheit leer und äußerlich in allen tieferen Dingen erscheint, so tritt dem Menschen auch das Quantitative einer Sache nur dann entgegen, wenn er ihr gleichgültig gegenübersteht, wenn sie ihm äußerlich und leer ist. Wenn wir gar nichts von den Dingen wissen und fühlen, dann fangen wir an, sie zu zählen. Fängt aber das Quantitative gar an, als Wert Macht zu gewinnen, so verdrängt es das Leben vollends und wird zum Laster des Sammlers oder des Geizhalses, dem die Schönheit und Tiefe, dem der Geist abhanden kommt, und der überall draußen zu bleiben verurteilt ist, wie alle diese Gedankenbeziehungen, Verhältnisse und Relationen das Außen des Geistes bedeuten.

In der freien und fast spielerischen Synthese der mathematischen Operation, in diesem zwanglosen Fügen und Reihen, in dieser gesetzlosen Konstruktion von Verhältnis über Verhältnis ist uns am klarsten dasjenige aufbewahrt, was dem Geiste die äußere Welt baut. Freilich wird alles Draußen nur vom Geiste gesehen und vom Geiste gefaßt, und unwillkürlich erscheint selbst das Relativste, selbst das Fragmentarischste nie ohne eine gewisse Ergänzung, Selbständigkeit und Notwendigkeit. Indem der Geist die Synthese auffaßt, gibt er ihr von seinem absoluten Charakter. Ist doch schon im Begriffe der »Relation« die Flüchtigkeit und Zersplitterung des Relativen in die Form einer Substanz, eines Substantivums gebracht und damit in gewissem Sinne absolut geworden. D a s Verhältnis, d i e Beziehung, es sind alles Begriffe, substantielle Wesenheiten, die für das, was sie ausdrücken, viel zu gewichtig sind, und dem Gesetzlosen die Form eines Gesetzes, einer Einheit geben.

Wenn daher alles Denken auch in einem Reihen und Sammeln von Beziehungen vor sich geht, und dieses Knüpfen von Beziehungen, dieses Vergleichen und Zusammenstellen die gedankliche, die äußere Welt bildet, so tritt doch mehr und mehr hinter diesem Spielwerk von Beziehungen ein notwendiger Grund hervor, der nicht gefunden und nicht gebildet wird, sondern der sich aufdrängt und das Bild des zufälligen Denkens zu verwandeln scheint.

Diese Notwendigkeit gibt dem Urteil seinen besonderen Charakter. Urteilen ist nicht ein willkürliches, freies, selbsttätiges Aneinanderfügen von unvollendbaren Aufgaben in ewiger Wiederholung. Das Urteil grenzt sich ab und schließt sich zusammen, das Urteil hat eine Notwendigkeit, eine Einheit in sich, aus der heraus es sich in seine Seiten entwickelt. Es ist da ein Schwergewicht, ein zugrunde liegender Boden, ein »Subjekt« in jedem Urteil. Die Natur des Subjekts, das etwas Unerschaffenes, etwas Letztes, und durch alle Beziehungen des Denkens, durch alle Prädikate der Welt nicht ganz Aufzulösendes, über alle Beziehungen hinaus Bedeutsames hat, — diese Natur des Subjekts weist dem urteilenden Denken einen neuen Platz gegenüber dem mathematischen Können an und scheint auf ein Element hinzudeuten, das dem bloßen Denken fremd ist.

Urteilen ist kein äußerliches Sammeln von Beziehungen, sondern es scheint das Sammeln einer aufgebrochenen, zu sich zurückverlangenden Einheit, deren Ausdruck das Subjekt ist. In jeder Synthese des Urteils ist eine Analyse vorausgesetzt, ein Aufbrechen und Scheiden, das den leidenschaftlichen Drang und die Notwendigkeit des vereinenden Denkens weckt, und je mehr der urteilende Mensch diesen Aufbruch, dieses knospenhafte Oeffnen der Wahrheit innerlich mitfühlt und in seinen Gedanken aufbewahrt, um so lebendiger, notwendiger, schicksalvoller ist seine Wahrheit. Von diesem Aufbrechen der Wahrheit wird noch die Rede sein: sie ist die eigentliche Schöpfung der Welt.

Dieses innerliche Element setzt sich durch, es setzt sich durch, trotzdem das Denken es mit dem Spinnweb seiner äußerlichen Verhältnisse zu umweben versteht und alles tut, um ihm den Charakter seiner eigenen Zufälligkeit aufzuprägen. Wesentlich für das Verfahren des Denkens ist, daß es jede Erkenntnis in Beziehungen löst und daß es eine Dualität von Gliedern schafft, die es unter der gleichgültigen Kategorie der Gleichheit verbindet. Jedenfalls schafft es stets irgendwie gleichartige Glieder, Pendants, wie etwa Anfang und Ende, zwischen deren reiner Aeußerlichkeit das Wesentliche hindurchzuschlüpfen und zu entgehen pflegt.

Auch im Urteil ist durch die Dualität der Glieder eine Art äußerlicher, durch das Gleichheitszeichen der Kopula verbundener Beziehung geschaffen. Damit ist das Urteil der mathematischen Gleichung angenähert, und es ist nur konsequent, daß das Denken wie Gleichung an Gleichung, so auch Urteil an Urteil fügend eine neue unendliche, ins Leere rollende Einheit baut, indem es nach vorwärts

und rückwärts jedes Prädikat zum Subjekt, jedes Subjekt zum Prädikate wandelt, die Geschlossenheit des Urteils vernichtet, das Subjekt dem Prädikate gleich macht und ihm seinen wesentlichen Charakter nimmt. Das Subjekt hört auf ein Letztes, ein Ursprüngliches zu sein, und wird wie die Zahl, die nie eine letzte ist, zum Glied in einer Kette, die ihre Einheit sucht, aber niemals findet. Die schöpferische Analyse, die Notwendigkeit, der Drang der Synthese verschwinden; der Denkende karikiert jetzt die Schöpfung, indem er Analysen frei konstruiert, gewissermaßen auf mathematische Weise, zu dem Zwecke und in der bewußten Absicht, sie wieder zur Synthese zusammenzufügen. Eine derartige spielerische Auflösung und Zusammensetzung ist die mechanische Weltanschauung: das Atom ist das künstliche Produkt der konstruktiven Analyse, nur geschaffen als gedankliches Element der Zusammensetzung. Und wie das Atom in der Chemie, so übernimmt die »Empfindung« in der Psychologie die Rolle des Elements, aus dem das Leben nach Art eines Zusammensetzespiels willkürlich erbaut wird.

Der Kunstgriff des äußerlichen Denkens, sich mit Hilfe von »Pendants« der Welt zu bemächtigen, feiert seinen größten Triumph auf dem Gebiete des kausalen Geschehens. Das tiefste und umfassendste aller Gesetze, das Gesetz der Ursächlichkeit zerlegt sich ihm in die beiden Glieder von Ursache und Wirkung, die beide einander gleich eine gewisse Ordnung und äußerliche Systematik zulassen, aber den eigentlichen Fortschritt des Geschehens, den Fluß des lebendigen Lebens völlig ignorieren. Hat das Denken aber erst die Kausalität zur mathematischen Gleichung von Ursache und Wirkung verwandelt, so verlängert sich von selbst das Urteil der Kausalität in eine unendliche Reihe, die Wirkung wird Ursache, die Ursache zeigt sich als Wirkung, und in dem gleichgültigen Strome gehen alle Erkenntnisse unter.

Man hat erstaunlicherweise gerade in diesem unendlichen Fortgang das Wesen der Kausalität erblicken wollen. Das ist er nicht, er ist nur der mathematische, der äußerliche Einschlag, und wie all dergleichen Unendliches nur die Unfähigkeit des Könnens, die Unfähigkeit zum Gegenständlichen, zur Einheit, ein Versagen, eine Impotenz — denn Können ist Impotenz im höheren Sinne, wie jeder Dilettant und jeder Routinier lehren mag —, es ist das Steckenbleiben in der Operation, das Nichtfestwerden des Gewordenen, die Haltlosigkeit und Wesenlosigkeit überhaupt.

Man sollte nicht sagen: zu jedem Ereignis lassen sich Ursachen über Ursachen ins Unendliche zurückverfolgen; sondern man ge-

stehe nur: man wisse die Ursache nicht, es sei überall ein Rest von Unfähigkeit, die wahre Einheit des Ursächlichen zu fassen.

Es gibt nichts Letztes, heißt, daß es auch nichts Erstes gibt, daß es überhaupt für die Blasiertheit einer ausgedörrten Abstraktion keine Einheit gibt, sondern nur ein flatterhaftes Sichversuchen. Dieser regressus in infinitum ist nichts, worauf das Denken stolz zu sein hätte. Was die Kausalität an eigenem und hervorragendem Werte hat, ist gerade, daß die Ursache eine letzte ist. Jede Ursache ist in gewissem Sinne eine letzte, weil sie eine erste, weil sie überhaupt Ursache ist.

Indem das Denken Subjekt und Ursache zu nebengeordneten Gliedern von Verhältnissen macht, beraubt es sich der innerlichen Einheit und fällt gleichgültig auseinander. Um diesen Mangel aus sich selbst zu heilen und in der Erkenntnis, daß im Urteil doch eine Einheit ist, die nicht weggedacht werden kann, hat man seine Zuflucht zu einem neuen Wesen genommen: dem Ich. Das Ich soll es sein, dessen vereinigende Kraft die Mannigfaltigkeit verbindet. Das Ich soll über jedem Urteil schweben. Es soll das denkende Subjekt sein, dem der Denkinhalt gegenübersteht.

Es ist nicht eben leicht zu begreifen, was das Denken unter diesem »Ich« versteht. Zweifellos nicht diesen oder jenen körperlichen Menschen, der sich in Raum und Zeit bewegt, zweifellos nicht die von Liebe und Haß geschüttelte Seele. Wenn das Denken hier ganz bei sich sein soll, so kann auch dieses Ich nichts anderes sein als ein Gedanke. Und da jeder Gedanke im Urteil steht, so fragt es sich, ob nicht auch der Gedanke des Ich Glied eines Urteils ist.

Wir nennen das Ich »Subjekt« des Denkens. Auch dieser Ausdruck erinnert an die Seite des Urteils, die Subjekt hieß und im Urteile stand. Sollte das Denken nur darum das Subjekt im Urteile erdrosselt haben, um es in Gestalt des Ich als Subjekt über dem Urteile wieder auferstehen zu lassen?

Es ist eine bekannte Tatsache, daß das Ich Gegenstand eines Urteils werden, daß auf das Ich reflektiert werden kann. Nur soll freilich dieses gedachte Ich grundverschieden von dem denkenden Ich sein, über dessen Natur tiefstes Dunkel gehüllt ist.

Sehen wir einmal von aller Psychologie des Denkens ab, so gibt es keine Unterscheidung zwischen dem Denkenden und dem Gedachten, sondern es existiert nur der Gedanke, nur die Beziehung des Urteils, dessen Subjekt im Urteile selbst steht. Wird nun dieser Gedanke, dieses Urteil bewußt, so tritt in ihm der Gedanke des Ich zutage, und in dem Urteile des Bewußtseins ist das Ich Subjekt

wie jedes Subjekt. So wenig das Subjekt das Urteil hat, sondern jedes Urteil sein Subjekt, so wenig hat das Ich ein Bewußtsein, sondern das Bewußtsein hat das Ich. — Mag sein, daß von höherer Warte aus gesehen die innerliche Kraft des Subjekts es ist, was das Urteil schafft und gestaltet, daß das Subjekt formend und spontan ist, mag also auch sein, daß von dieser höheren Warte aus das Subjekt »Ich« dem Urteil des Bewußtseins seinen Charakter gibt und handelt, aber nicht, solange das Denken in Frage steht, solange es sich um Urteile handelt, die in gleichgeordnete Glieder auseinanderfallen. Hat das Denken das Subjekt zum Denkinhalt erniedrigt, so kann es nicht die Stelle, die diesem Subjekt vielleicht gebührt hat, seinerseits durch den Gedanken des Subjekts »Ich« einnehmen lassen, gleichsam zur Auffüllung einer durch das Denken gerissenen Lücke. Es gibt nichts Denkendes, sondern nur Gedachtes, Gedanke.

Ist also jedem Urteile, wie Kant meint, das »Ich denke« beigegeben, so ist es als Gedanke beigegeben, und das Ich ist Subjekt im Urteile des Bewußtseins. So wird das Ich bewußt, wird gedacht.

Hat sich nunmehr das »Ich« für das Denken nur als Subjekt im Urteile erwiesen, so tritt es wie jedes Subjekt nur als Seite, nur als Partei mit einem Gegenspieler auf, nicht als Richter in seinem Urteile. Verhältnis ist das Wesen alles Denkens, und auch das Urteil des Ich fällt dem Denken in Glieder auseinander.

Das Ich tritt in das Bewußtsein nie ohne seinen Gegenspieler, ohne seine Ergänzung im Urteile: dem D u. Ich und Du sind Wesenheiten, die zueinander gehören. Es gibt kein Ich ohne Du, alle Gedanken des Ich werden vom Du mitgedacht und mitgesponnen. Das ist der Charakter alles Denkens, daß es von zwei Enden her gesponnen wird, daß es zwischen Zweien vermittelt.

Man frage sich ernstlich: ist jemals dem Denkenden das Ich anders als in der Zersplitterung einer Mehrheit erschienen. Dem reflektierenden Menschen ist diese Spaltung so Natur geworden, daß sie ihn achtlos läßt. Er hat so oft »Du« zu sich selbst gesagt, daß ihm das Erstaunliche dieses Vorgangs verloren ging. Oder er erklärt es sich mit jener bereits zurückgewiesenen Deutung, daß das Ich nur in doppelter Form erscheine, weil es einmal denkendes Subjekt und einmal gedachtes Objekt sei. Wenn es so wäre, wenn das denkende Subjekt nicht gleichfalls als Gedanke mit in unser Bewußtsein träte, wie kämen wir dazu, uns von diesem Ich zu unterscheiden und als Du zu sehen? Wie kämen wir überhaupt zum »Du«?

Wenn es eine Erklärung für die Vielheit gibt, wenn es eine Stelle gibt, von der aus sich wenigstens eine Ahnung dessen fassen

läßt, was die Zersplitterung der Welt in Verhältnisse, die Relativität des Denkens zum Grunde hat, so liegt sie hier. Das Denken ist vermittelnd, denn es vollzieht sich zwischen Ich und Du. Es ist äußerlich, außer dem Geiste, denn die Beziehung ist zwischengeistig, weil sie zwischen Geistern — wenn man Ich und Du Geister nennen will — vermittelt. Was zwischen Geistern bleibt, ist dem Geiste äußerlich. Ein anderes Außen als dieses könnte es für den Geist nicht geben.

Wir wissen nicht, was diese Wesen sind, die wir Ich und Du nennen, zumal sie nur in ihrer Vermittelung zueinander sind. Genug, daß sie gedacht werden und daß sie Gedanken sind, die uns — eben weil wir selbst sie sind — mit Notwendigkeit in die zersplitterte, in die relative, äußerliche Welt stoßen. Sie sind recht eigentlich für uns die Träger dieser Außenwelt, die sie gemeinsam zu bauen scheinen und deren Bau — wie der zu Babel — um der Vielen willen Stückwerk bleibt.

In der indischen Lehre des Atman geht die Welt in der Identität von Ich und Du dem Nichts des Nirwana entgegen. So ist es: wenn Ich und Du zusammenfallen, wenn die Zerspaltung sich aufheben würde, so würde uns mit ihr die ganze Welt zusammenstürzen, die nur auf ihrem Gegen- und Miteinander beruht. Alle Lösungen des Denkens, alle Erkenntnisse der Mathematik sind nicht so sehr Erkenntnisse des Ich a priori, als vielmehr des Ich und Du a priori. Die Gedankenwelt ist ein soziales Produkt, entstanden und begründet aus dem Ineinandergreifen der Geister, undenkbar ohne die Zersplitterung von Ich und Du.

Das nur denkende Wesen des Ich geht völlig in der Beziehung auf, es ist von vornherein eine Mehrheit in Beziehung. Es ist in sich gespalten, zwischen sich vermittelnd, reflektierend. »Ich denke, also bin ich«, ist ein Satz von unpräziser Fassung. Es sollte heißen: »Ich denke, also sind w i r«. Das Ich ist nur ein Plural, es ist das wahre Zoon politikon gerade im geistigen Sinne. Daher der Zwiespalt: »Zwei Seelen wohnen ach in meiner Brust«, daher der Widerstreit der Pflichten. Dieser ganze Tummelplatz einer Vielheit im Geiste ist nichts als die Folge der Zersplitterung des Denkens.

Die Beziehung von Mensch zu Mensch ist im Denken nicht verschieden von der Reflexion des Menschen in sich selbst. Die räumlichen Verhältnisse, die der reflektierende Mensch in sich denkt, sind ebenso äußerlich wie die aus der Kreuzung sich verbindender Beziehungen erwachsenden Räume der Außenwelt. Die Mehrheit in mir ist identisch mit der Mehrheit außer mir; denn auch die Mehrheit in mir ist ja äußerlich. Es ist kein Wunder, daß die gedanklichen

Systeme, insbesondere das mathematische, sich in den Verhältnissen der Außenwelt zurecht finden.

So zeigt sich noch einmal klar die Willkürlichkeit der landläufigen Scheidung des Innen und Außen. Das Außen, das zwischen Ich und Du Räume und Zeiten legt, ist auch im Ich, denn das Ich ist ein Wir, und seine Reflexion ist ebenso ein Hinüber- und Herübergreifen von Geist zu Geist wie der Dialog zweier Menschen. Denken, auch das innerlichste, ist daher stets Sprechen, eine »Aeußerung« und vollzieht sich daher nie anders als in der Sprache. Keineswegs ist die Sprache nur eine Aeußerung der Gedanken; der Gedanke existiert gar nicht anders als in der Sprache, also »geäußert«. Denken ist nie inneres Besitztum, es ist immer ein Appell an die Menge. Wer in Gedanken sündigt, sündigt öffentlich.

Das Neben- und Durcheinander der sich kreuzenden Reflexionen ist nicht nur das Muster des räumlichen Nebeneinander der Dinge, sondern es ist selbst dieser Komplex äußerer Beziehungen, und mein Nachbar Du findet sich mit meinem Ich in diesem Komplex von Beziehungen nicht infolge einer prästabilierten Harmonie zurecht, sondern weil ohne diesen Nachbar Du diese äußere Welt nicht geworden wäre, weil mein Ich, als es diese Welt dachte, ein Wir war.

Es mag schwer sein, sich über den Gegensatz von Innen und Außen im hergebrachten Sinne hinwegzusetzen. Aber man versteht nun jedenfalls besser, daß die Konstruktion jeden gedanklichen Gebildes ein ebenso äußerer, objektiver Vorgang ist, wie das gedankliche Abtasten eines für eine Mehrheit von Menschen bestehenden Objekts. Auch der scheinbar tief innerlich, im Ich gefaßte Gedanke ist nur ein Ausgleich, ein Zusammenströmen einer Vielheit sich setzender Beziehungen, ein Ergebnis, an dem kein Ich als solches, sondern Ich und Du in ihrer Mehrheit beteiligt sind.

Daß der Dialog vielfach von Denkern benutzt worden ist, ist keine Zufälligkeit. Ist doch alles Denken ein Gespräch. Wer Gespräche geführt hat, weiß wie wenig der einzelne Gedanke Dir selbst oder dem anderen gehörte; daß Gedanken sich zwischen den Geistern bilden. Er weiß, daß allem Urteilen nicht das Kantische »Ich denke« beigesellt ist, sondern das »Wir denken«.

Freilich je mehr die Basis der Gedanken sich verbreitert, je weniger der individuelle Gedanke sich in intimer Einzelheit abschließt, sondern in dem großen allgemeinen Strom des Denkens mündet, in dem gewöhnlichen, alltäglichen Denken, das in endloser Kette fortgeht, willkürlich anhebt und willkürlich abreißt, verliert sich das Bewußtsein des »Ich denke« oder des »Wir denken« voll-

kommen. Die Kette des alles gleichmachenden Denkens hat die Glieder gegeneinander ausgeglichen — wie es ebenso in den Urteilsketten mit Ursache und Subjekt geschah —, und was zurückbleibt, ist mehr ein allgemeines »Es wird gedacht«, »die Allgemeinheit denkt«, kurz ein bloßes Bewußtsein einer Allgemeingültigkeit des Gedankens.

Diese Tatsache, daß das »Ich« (trotz Kants) im gewöhnlichen Denken überhaupt gar keine Rolle spielt, daß es dem Denkenden geradezu völlig abhanden kommt, widerspricht strikte der Auffassung, als sei die spontane Kraft des Ich einigend im Urteil am Werke. Und daß das Ich sich zu dem Bewußtsein einer Allgemeingültigkeit verflüchtigen kann, wäre unverständlich, wenn das Ich nicht von vornherein die Mehrheit des Wir in sich trüge. Daß dieses Wir, das sich in der unendlichen Kette der Gedanken zur Allheit und Allgemeinheit weitet, am Bau der Gedanken mitbeteiligt ist, macht die Gedanken allgemein verständlich, Gemeingut, objektiv. Die Wahrheiten, die für alle gelten, haben ihre allgemeine Gültigkeit daher, daß alle an ihrer Entstehung beteiligt sind.

Das Ich ist kein denkendes Subjekt sondern es ist Gedanke. Es gibt kein denkendes Subjekt. Denken ist nicht Tätigkeit eines handelnden Wesens, sondern das Denken geschieht mit Bezug auf das Ich und das Du, es ist für Ich und Du eine Art Zustandekommen, ein Sichvergleichen. Das Denken bildet sich zwischen ihnen, niemals aber ist es die erwählte Schöpfung des Ich oder gar des Geistes.

Es ist das die alte Frage nach dem Ursprung der Materie: hat Gott sie geschaffen? Hat er sie vorgefunden? Er fand sie weder vor noch schuf er sie: sie bildet sich, während der Geist, Jehova, schafft, unter den Geistern, Elohim. Das Denken ist die werdende Materie. Durch ihre Kruste hindurch bricht sich der Geist seine Bahn.

Ich ist nicht Geist, Ich ist nicht Einheit. Aufgeteilt und auseinandergefallen in eine Vielheit gleicher und gleichgültiger Wesen ist es nicht Ursache der Einheit, sondern der Vielheit der Objekte. Die Mehrheit der Geister begründet die Mehrheit der Gegenstände, die Mehrheit der Geister mit der Unendlichkeit der herüber und hinübergreifenden Beziehungen teilte, schnitt und fällte die Welt, bis sie sich in eine materielle, unübersehbare Vielheit von Objekten zerlegt sah.

Die Umkehrung der Wahrheit, daß das Denken diese Mannigfaltigkeit bändigt und eint, war nur möglich, weil man das Ich nicht als Gedanke erkannte, sondern ihm Kraft gab, ihm Taten und Gesetze lieh. Aber die Tat hat mit der Passivität des Denkens nichts gemein und das Gesetz ist kein Gedanke.

Das aufgeteilte und vielfach zersplitterte Ich ist eine Abstraktion, die sich schwer festhalten und in ihrer Reinheit und Umfassenheit mühsam denken läßt, wenn man nicht versucht, ihr durch ein Analogon sinnlicher Art zu Hilfe zu kommen, das freilich Anspruch darauf macht, mehr als ein bloßes Analogon zu sein: das in eine unendliche Vielheit von Gedanken verbreiterte Ich gleicht dem Gedächtnis. Ich denke hier nicht an das Gedächtnis, das der Psychologe als eine Kraft der Erhaltung und Reproduktion von Eindrücken im Menschen feststellt. Ich denke überhaupt nicht an eine Kraft, sondern an einen bereiten Vorrat, eine ruhende Fülle von Möglichkeiten, die durch die individuelle Natur des Einzelnen nicht begrenzt ist, wie das denkende Ich mit Individualität nichts gemein hat, aber in die der Einzelne tätig hineingreift und aus der er wie aus einem allgemeinen bereiten Reservoir der Menschheit schöpft, sich mit seinesgleichen über ihm zusammenfindend.

Das Ich als das Gedächtnis der Menschheit ist ein Vorrat von Möglichkeiten. Gedanken sind immer Möglichkeiten, weil sie bloße Beziehungen sind. Das Gedächtnis in diesem Sinne ist auch nur Möglichkeit, keineswegs ein »Vermögen«. Nur weil man das Ich zur Kraft machte, bog man die Möglichkeit zum »Vermögen« um. Wo die Kraft wahrhaft eingreift, wo aus dem Haufen der Möglichkeiten eine Wirklichkeit Gestalt gewinnt, da verschwindet das Gedächtnis mit dem Ich und Du, denn jedes wirkliche Erlebnis verbraucht das Gedächtnis, das in ihm auf- und untergeht.

Für das Ich aber, für das reine Denken und die Fülle der Beziehungen gibt es nur Mögliches. Es fehlt die Kraft der Notwendigkeit, es fehlt die Innerlichkeit des Wirklichen. Das bloß in Verhältnissen befangene, synthetisch sammelnde Ich kennt nur den Zufall. Denn Zufall ist reine Beziehung, Begegnung. Der Gelehrte nennt es »Erfahrung« und schreibt es in sein goldenes Buch. Erfahrung ist ein Wissen von Zufällen, mit denen man nicht mehr anzufangen weiß, als daß man sie eben erfährt, und denen man den Schein einer gewissen Notwendigkeit darum geben zu können glaubt, weil sie sich wiederholen. Wiederholung ist das Alpha und Omega aller äußerlichen, jeder Einheit, jeder inneren Notwendigkeit entbehrenden Weltanschauung (siehe Seite 370). Die krasse Empirie, die immer nur auf auf ihr aufbaute, käme über ein Kompendium von Zufällen nie hinaus. Gerade diese Gattung Empirie, die sich besonderer Achtung vor der Natur schmeichelt, hat in Wahrheit keine Achtung vor der Einzelheit der Tatsache, dem Erlebnis. Sie fühlt nie ihr Schwergewicht und ist, um dem platten Zufall zu entgehen, auf die ebenso platte Wieder-

holung angewiesen. Die Empirie verläßt sich auf das Gedächtnis und darin zeigt sie sich ganz als das Werkzeug des Ich, auf dessen subjektive Möglichkeiten, auf dessen zufällige Konstellationen es baut. Empirie ist die Wissenschaft des Könnens, der Aeußerlichkeit, des Gedächtnisses.

Diese ganze empirische Welt ist mit allen ihren unbegrenzten Möglichkeiten recht arm. Ja, gerade um dieser unbegrenzten Möglichkeiten willen. Eine Welt von Möglichkeiten wiegt keine, auch nicht die kleinste Wirklichkeit auf. Man mag noch so viele kleine Bastarde von »Vermögen« in die Welt setzen, um sie zu bevölkern, sie bleibt doch leer ohne Wirklichkeit. — Man mag noch so sehr betonen, daß nur, was möglich ist, wirklich sei. Das Umgekehrte ist richtig: was möglich, was nur möglich ist, ist eben darum nicht wirklich, ist zufällig und äußerlich. Die Möglichkeit bedeutet den Abstand von der Existenz, den Abstand von Notwendigkeit, Innerlichkeit und Einheit. Sie ist das Außen der Sache.

Die Außenwelt ist die nur mögliche Welt. Vergeblich versuchen die großen Gesetze des Denkens diese Außenwelt ins Innere zu ziehen, die bloße Materie zu vergeistigen. zu verwirklichen und so im Grunde zu erschaffen, — das Denken nimmt ihm die Kraft dazu, indem es dort, wo Notwendigkeit durchbrechen will, wie in Subjekt und Ursache, seinen regressus in infinitum verwüsten läßt.

Wir leben eben nicht in einer wirklichen Welt, sondern nur in einer möglichen, in einer Außenwelt. Darum wird uns alles zum Zufall, überall sind wir draußen und unbeteiligt und kommen nicht ins Herz. Alles wird unter unseren Händen zur bloßen Veraussetzung für etwas anderes. Was Wunder, wenn der Enttäuschte schließlich hinter dieser Welt noch eine andere erhofft, und glaubt, diese andere Welt durch Abkehr von dieser zu erreichen.

Aber keine Abkehr öffnet die andere Welt, sondern einzig die Verwirklichung dieser möglichen, dieser Außenwelt. Leibniz hatte recht, als er von der unendlichen Zahl der möglichen Welten sprach. Aber nicht irgendein Gott wählte einmal vor so und soviel tausend Jahren die beste dieser möglichen Welten und verwirklichte sie. Sondern der Geist, der jezt und alle Zeit am Werke ist, erschafft, realisiert diese Welt in jeder Stunde eines wahrhaft gelebten Lebens. Aber was wir vorfinden an Welt, ist immer nur eine mögliche, eine Außenwelt.

Daß man die Möglichkeit über die Wirklichkeit stellte, war der große Fluch des europäischen Denkens. Man kam damit bestenfalls zu einer oberflächlichen Praktik, aber nicht zur Metaphysik. Oder

wohl auch zur Ethik, zum bloßen Sollen, anstatt zum Sein Das alles bleibt letzten Endes Abfall und Sünde gegen den Heiligen Geist.

So kranken wir denn daran, daß uns die Wirklichkeit verloren ging. Das Ich muß uns alles ersetzen, dieses Ich ohne Einheit, Kraft und Notwendigkeit, dieses Gedächtnis, dieses Kompendium von Möglichkeiten. Das Ich und sein Widerspiel: die Gesellschaft. — Was sind sie denn anders als ein Haufen von unverwirklichten Möglichkeiten, und was ist ihr Treiben mehr als ein zufälliges und willkürliches Knüpfen und Abbrechen von Beziehungen, in denen Glieder auftauchen und Glieder verschwinden, diese Willkür, die das Merkmal aller sozialen Einrichtungen und Verfassungen und aller einzelnen Lebenshaltungen ist.

So sterben viele, ohne die Wirklichkeit kennengelernt zu haben. Was sie erlebten, war alles nur möglich, es brauchte nicht zu sein. — Sie selbst brauchten nicht zu sein, und waren wohl auch im Grunde nicht.

II.

Geist und Sinnlichkeit.

In dem großen Gebiet des passiven Denkens, in der Materie ist das Ich zuhaus, und es zerfällt, wenn man es fassen will, in eine kraftlose Vielheit seinesgleichen. Als ein bloßes Gedächtnis hängt es in den Möglichkeiten, und die unendliche Zahl herüber- und hinübergreifender Beziehungen gibt ihm weder noch nimmt sie von ihm Notwendigkeit und Einheit. Von dem Hier und Da der bloßen Beziehungen führt kein Weg zu der Einheit des Begriffs, über den Begriff zum Gesetz und über das Gesetz zur Existenz. Die Existenz hat nichts gemein mit dem Denken. Aus dem Ich und seinem Denken erschließt nur derjenige das Dasein, der es durch eine petitio principii hineingelegt hat. Die Existenz wird überhaupt nicht erschlossen, sie widersetzt sich jedem Urteil, und das Dasein verwirrt das Denken, wo es ihm in seiner ungespaltenen, gliederlosen Pracht entgegentritt und sich den Beziehungen von gleich zu gleich widersetzt.

Das Denken, das seiner Ordnung nur die Unordnung entgegenzusetzen weiß, das nur das Nebeneinander abgerissener Beziehungen kennt, vermag die Existenz nicht anders als eine ungeordnete Fülle von Beziehungen zu fassen, ein verwirrendes, ungeklärtes Durcheinander. So wie unser Ohr, an Geräusche gewöhnt, auch in die Stille eine Fülle von Tönen hineinzuhören pflegt, die nur infolge ihrer Menge die Heraushebung einzelner zu verbieten und in ein einziges untrennbares Tönen überzugehen scheint — eine Vorstellung, die

in der Musik der Sphären ihren Ausdruck gefunden hat —, so zerfällt dem Denken auch die Existenz in eine verwirrende Fülle ungesichteter Beziehungen, die nur eine Spiegelung der eigenen Natur des Ich ist und das Dogma sanktioniert, als sei nicht im Denken die Spaltung, sondern als sei die Natur eine unendliche Vielheit, die auf die Gliederung der einigenden Kraft unseres Denkens warte.

So erscheint dem reinen, losgelösten, auf sich selbst gestellten Denker der Geist als der Dämon der Verwirrung, und er tauft ihn Sinnlichkeit. Sinnlichkeit ist der Geist als das Memento des Denkens. Es ist die Gestalt, in der der Geist das ihm entfremdete Denken heimsucht. Seit Jahrtausenden hat das Denken einen vergeblichen Kampf gegen den Geist geführt, der ihm als der Teufel der Sinnlichkeit, der Täuschung und Sünde seine Kreise störte. So zog sich der mönchische Denker in die Zelle seiner Gebete und Gedanken zurück und schleuderte von hier aus seine Flüche mit dem ganzen Haß, dessen das unterdrückte Leben fähig ist. Die große Wahrheit hatte sich ihm umgekehrt: die äußerliche, zersplitterte, haltlose Welt der Gedanken war für die blühende Notwendigkeit der Wirklichkeit eingetauscht. — Noch heute fliehen schwache Seelen in den Schatten der Möglichkeiten, weil ihnen der wirkliche Tag zu hell in die Augen brennt.

Und doch ist und war die Sinnlichkeit der ewige Jungbrunnen der Welt. Alle unsere Röhren und Brunnen speisen sich aus ihr. Unsere guten Gedanken sind gut nur durch sie, und die Irrtümer sind Irrtümer trotz ihrer.

Das Unbekannte, das in der Sinnlichkeit drohend dem Denken entgegentritt, hat nichts gemein mit den »Sinnen«. Die Sinne, diese Vielheit sogenannter »Vermögen«, sind eine Aufteilung der Sinnlichkeit im Denken. An ihnen hat sich schon der Gedanke versucht und hat sie durch Abstraktion verwandelt. Wenn die Sinne täuschen, so ist es das Denken, das in ihnen täuscht; und wenn sie ungeistig erscheinen, so mag das nicht verwundern, denn alle Abstraktionen sind ungeistig. »Sinne« und »Empfindungen« sind Produkte jener konstruierenden Analyse, von der bereits gesprochen wurde, und auf der die ganze unlebendige Weisheit der Psychologen beruht. Der Psychologe gewinnt seine Abstraktionen, indem er den lebendigen Organismus zerlegt oder gar mit dem experimentierenden Messer Störungen hervorruft, um aus diesen Störungen, aus dem Mangel, der darin erkennbar wird, ein Vermögen herzuleiten. Es ist so, als ob man aus dem Gefühl des Blinden von der Welt die Gesichtsempfindung als ein Minus ableitete. — Aus dieser Methode

einer krassen Abstraktion, die ein bloßes Subtrahieren ist, entstehen ausschließlich Ergebnisse mit negativen Vorzeichen, die für sich selbst, positiv gar nichts bedeuten.

Wie wenig die »Sinne« mit dem gemein haben, was hier als die dämonische oder — sprechen wir es nur aus — als die göttliche Gewalt der Sinnlichkeit dem Denken drohend entgegentritt, das lehrt der Instinkt. So groß das Grauen und der Abscheu des Denkens gegen die Sinnlichkeit ist, so groß ist seine Achtung vor dem Instinkt. Und mit gutem Grunde: Instinkte sind einseitig, abstrakt wie das Denken. Instinkt ist das Verlorensein an eine Beziehung und das dumpfe, unter fremder Gewalt sich vollziehende Aufsammeln der Beziehungen zu einer Synthese praktischer Nützlichkeit. Instinkt ist Gedächtnis von Beziehungen, Gewohnheit aus Experimentieren. Das Tier experimentiert. Es geht stumpf mit jedem seiner vielfältigen Sinne an das Ding, und sucht mechanisch den kleinen Schatz seiner Mittel mit dem Ding in Beziehung zu setzen, bis Nase, Zunge oder Ohr zu reagieren beginnt und es sich an dieser Reaktion und Beziehung genügen läßt. Es schnuppert und leckt und tastet an allem, aber es faßt nichts. — Nicht das synthetische Denken unterscheidet den Menschen vom Tier, das in seinen Instinkten diesem Denken nahekommt, sondern was sie unterscheidet, ist die Sinnlichkeit, das unvergleichliche Auffassen des Dinges als Absolutem, als Erlebnis. Ueberhaupt das Auffassen. Der Instinkt faßt nie das Ding als solches, sondern er kennt nur die Relation von Sinnen und Eigenschaften. Die Unfehlbarkeit des Instinkts ist nicht größere Naturverwandtschaft, sondern größere Simplizität, die Einstellung auf einige feste Beziehungen unter Weglassung der unendlichen Mannigfaltigkeit anderer. Diese Mannigfaltigkeit verwirrt den Menschen, wie der Geist den Denker verwirrt: sein Reichtum läßt ihn das Ding auf viele Weisen sehen, während der tierische Instinkt nur eine einzige Weise kennt. — Aber immer ist es nur eine Weise, nur ein Wie, das Instinkt und Sinne erkennen lassen. Die Sinne gehen auf das »Wie« der Dinge, der Sinn auf das »Was«. So wenig alle »Wie« der Welt ein einziges »Was« ergeben, so wenig die »Sinne« den »Sinn«.

Denn es gibt in Wahrheit nur einen Sinn, der der Sinn des Lebens überhaupt und der der Geist selber ist. Es ist keine Zufälligkeit, daß wir über allen Gedanken und hinter allen Gedanken den »Sinn« suchen, und daß uns dieser Sinn heilig ist. Ohne diesen »Sinn« wären die nackten Gedanken ebenso dumpf wie es der Instinkt des Tieres ist. — Dieser Sinn, diese Sinnlichkeit, die hinter und über allen Gedanken ist, ist der Geist.

Nachdem im ersten Buche dieser Schrift das Denken bis auf seine äußerste Spitze getrieben war, da, wo es nur noch einen leeren Tanz mit sich selber aufführte, mußte der Geist von dieser Exaltation des Denkens aus gesehen, und mußte in seinem drohenden Widerspruch gerade als der Dämon dieses Denkens zuerst aufgefaßt werden. Von dem abstraktesten Denken herkommend, mußten wir ihn zunächst als die Erschütterung erleben, die er dem geistentfremdeten Denker ist: als die Qual einer verwirrenden Sinnlichkeit.

Je mehr aber der Geist sich des Denkens bemächtigt, je lebendiger, je sinnlicher dieses Denken wird, um so mehr wandelt sich die verwirrende Sinnlichkeit in den gütigen Sinn des Denkens, der die Einheit, Kraft und Rechtfertigung des Denkens ist. — Diese Verwandlung der Sinnlichkeit in den Sinn des Gedankens wird nur dem unfaßlich sein und wie ein Sprung oder Wortspiel nur von dem zurückgewiesen werden, der sich noch immer an den alten, überwundenen Gegensatz der äußeren Welt und der inneren Gedanken klammert, bei dem die Vorstellung nicht auszurotten ist, als treibe die Sinnlichkeit sich draußen in den bunten Dingen herum.

Freilich das bleibt dem Geist und der Sinnlichkeit stets, daß das Denken vor ihnen ratlos steht: schon im Urteil des Denkens tauchte diese Ratlosigkeit auf, dieses Versagen des Denkens, das in den Begriffen von Subjekt und Ursache Gestalt wurde. Wenn es auch dem Denken gelang, im regressus in infinitum die Einzigkeit von Ursache und Subjekt, das Staunen dieses ihm fremden Wunders zu überwinden, so bleibt doch die Tatsache bestehen, daß das Denken ohne Kausalität und ohne das Schwergewicht des Subjekts ein sinnloser Fortgang wäre, und daß gerade der Rest von Unerklärlichkeit, der ihnen verbleibt, die Fruchtbarkeit der Gedanken macht. Ohne ihre Einzigkeit und Notwendigkeit gäbe es nichts als eine Folge von Prädikaten, Möglichkeiten, die an nichts gebunden, in nichts zusammengehalten wären. Das Denken fände sich im bloßen Können erschöpft und würde in einem Meere von Zufälligkeiten zugrunde gehen. Denn Zufall bedeutet den Mangel, die Bedürftigkeit, die dem Denken in der bloßen Begegnung seiner Glieder, in dem bloßen Zusammenkommen der Beziehung entsteht; es ist die leere Stelle, die der Sinn zu füllen hat, der — unerforschbar für das Denken — in die gleichgültigen Glieder eine Notwendigkeit legt, ein dem Denken Letztes, ein Absolutes, Ausschließliches, eine Substanz, ein Subjekt, eine Ursache. — Ohne diese würde jedes Einzelne sinnlos neben dem Einzelnen stehen, das Eine wäre die Unwahrheit des Anderen. Jeder Begriff — wenn es ihn gäbe — wäre schief, jeder Gedanke verkehrt,

weil das Leben, die Sinnlichkeit, der Geist, der sie eint und rechtfertigt, fehlt, und jedes wäre ein Widerspruch zu seinem Nächsten. Kein Gesetz wäre, denn auch die Gesetze ziehen ihre Notwendigkeit nicht aus Gedanken, sondern aus einem Sinn, der nicht erdacht werden kann. — Und selbst das Gesetz würde noch zusammenhanglos in der Luft stehen, wer es befolgte, würde lächerlich sein, wie ein Pedant oder Verrückter, wenn es sich nicht der Korrektur des lebendigen Geistes unterwürfe. — Das Ding wäre ein Produkt sich widerstreitender, sich gegenseitig in ihren Grenzen vernichtender Eigenschaften, das Leben nur eine Kollision von Gesetzen, die sich fortwährend widerlegen — wie alle Gesetze ohne den Ausgleich des Geistes tun —, die ganze Welt endlich wäre ein unaufhörlicher Kampfplatz gegenseitiger Vernichtung. Alles sogenannte reine Denken, das auf die Spitze getrieben den Boden geistiger Kraft und Sinnlichkeit verlassen hat, mündet hier. In der Verwirrung und Geistlosigkeit, in der Willkür und Unfruchtbarkeit, in der Oede des Zufalls ist der Krieg erwachsen, die größte Unfähigkeit und das größte Verbrechen des Menschengeschlechts.

Je mehr Sinnlichkeit im Denken ist, um so straffer vollzieht es sich im Rahmen der Notwendigkeit. Der Trieb zum Gesetze ist die Rückkehr des zersplitterten Denkens in die Substanz des Geistes. Das macht den Zauber und die Hingerissenheit aller großen Forschung. Die Entdeckung der großen Gesetze entsteht niemals bloß in dem stillen Fortgange induktiven Denkens: sondern im Sprung, intuitiv, in der plötzlichen Lösung einer Spannung. Sie werden nicht gefunden, ergrübelt, sondern gewissermaßen beschworen, wie man einen Geist beschwört, aus einzelnen Worten und Gedanken, die in einem ganz blassen und unzulänglichen Verhältnisse zu der Macht stehen, die sich aus ihnen offenbart und die der Geist selbst ist.

Zu diesem hohen Denken reicht niemals die ängstliche Pedanterie vorwärtstastender, empirisch gebundener Gelehrsamkeit auf, die den Sprung in die Tiefe nicht wagt und der die Welt der großen Gesetze verschlossen bleibt. Gerade der Philosoph sollte in seinem Denken gesättigt sein mit Geist und Sinnlichkeit, sein Denken müßte im unmittelbaren Banne des Geistes geschehen, er müßte fanatisch, leidenschaftlich und unerbittlich in seinen Konsequenzen sein, während jene empirischen, unsinnlichen Denker konziliant, skeptisch und sprunghaft sind.

So zieht Antäus seine Kraft aus einem mütterlichen Boden, mögen wir ihn Natur, Sinnlichkeit, Geist oder Existenz nennen; nicht aus der Natur da draußen, die durch die Werkstatt der Ge-

danken gegangen ist, nicht aus einer Existenz da drinnen, weder aus einem blassen Ich noch aus einer bunten Welt, sondern aus einer Ergriffenheit, vor der beide keinen Bestand haben. Es ist die Ergriffenheit, in der das Subjekt sein Schwergewicht fühlt, wo ihm die Sinnlichkeit zur Bereitschaft wird, sich in allem zu verlieren in dem Bewußtsein, sich in allem zurückzugewinnen. — Die Aengstlichkeit des Denkens, das nach allen Seiten Brücken baut und Vertrautheiten sucht, sich an alles hält und doch nichts faßt und überall Reserven, Möglichkeiten sammelt — dieses Denken weicht der Freudigkeit eines naiven Glücks, wie es nur Geist und Sinnlichkeit kennen. In ihr verschwindet das Nebeneinander der Beziehungen, das Gedächtnis des Ich erlischt in einer fruchtbaren Vergessenheit, die sinnliche Kraft des Erlebnisses macht alles einzig, alles neu, alles unerhört, da das Gedächtnis, das Können, die Blasiertheit der Erinnerung ausgetilgt ist. In dieser Vergessenheit liegt ein gut Teil von der Wunderkraft der Sinnlichkeit, ihrer ewigen Frische, vor der alles jung ist und eben erschaffen.

Diese Sinnlichkeit lebt im Kinde. Sie erzieht es zum Menschen. Wäre in ihr nicht der Geist am Werke, so hülfe keine Weisheit der Schulen. Das Kind lebt stärker als der Erwachsene, weil es das Wunder fühlt. Der Erwachsene denkt, erinnert sich und weiß.

Nur in seltenen hohen Augenblicken ergreift auch ihn das Wunder, das ihn als Kind an der Hand nahm und ihn durch alle Jahre des Denkens geleitet hat. Er erkennt die Unersetzlichkeit und Einzigkeit in jedem Dinge wieder, das im Geflecht der Gedanken grau und unscheinbar blieb, und die Kunst bestätigt ihm die Wahrheit dieses Erkenntnisses, indem sie das Wunder in jedem Wesen aufdeckt und jedem Dinge seinen Adelsbrief ausstellt.

Ueberall zwingt der Geist, zwingt die Sinnlichkeit über die Schranken hinweg, die der Gedanke gezogen hat. Ueber die Zersplitterung der einzelnen Sinne hinweg stellt sich unwillkürlich bei Berührung auch nur einzelner Sinne »der Sinn« von selbst her und wird Schicksal und Schöpfer im Menschen. Ein Geruch zwingt Farben und Töne, ein Ton Bilder und Gefühle herbei, und es wächst aus den Fragmenten ein ganzes, in sich geschlossenes Erlebnis auf. Das ist die Kraft und Wahrheit der P h a n t a s i e, die die Einheit und Notwendigkeit der Sinne im Sinn ist, und ihr schwächerer Bruder ist der Traum. Auch im Traum wächst der zufällige Reiz eines Eindrucks, ein Druck, ein Ton, ein abgerissener Gedanke über unseren Kopf hinweg zu einem runden Erlebnis voller mannigfaltiger Dinge zusammen, und es ist die Ahnung dieses Zusammenhanges, die seit Ur-

zeiten im Traume die Offenbarung eines tieferen Geheimnisses gefühlt hat.

Besser aber als diese mattere Zuckung des Geistes im Traum verkündet die über alles erhabene Phantasie das Wunder des Geistes und der Sinnlichkeit, und kein Mensch — er sei noch so einfach und schlicht — ist ausgeschlossen von diesem Wunder, das in der Liebe von Mensch zu Mensch seinen größten Zauber entfaltet. Denn nie ist Phantasie so reich und Geist und Sinnlichkeit so stark, wie in der Kraft, mit der der Mensch aus dem Ton einer Stimme, aus einer Gebärde, aus einem Blick oder Worte, aus den immer nur abgerissenen und armseligen Zeichen eines Lebens dieses ganze Leben in sich faßt und — ergriffen von diesem Wunder des Lebens — liebt.

III.

Problem und Seele.

Die Aufgabe, die es bisher zu lösen galt, war die strenge Trennung von Denken und lebendigem Geist. Wir haben diese Trennung vollzogen. Wir haben die Nerven des Denkens aus dem Organismus des Lebens herausgeschnitten und bloßgelegt. Und wir haben den Geist selbst, wo er sich uns offenbart, in der Sinnlichkeit des Erlebnisses, in der Kraft der Phantasie zu fassen versucht. — Dieses gewaltsame Verfahren kann nicht frei von Mißgriffen und Zerstörungen der Wahrheit sein. Was Gott zusammengefügt hat, vermag der Mensch nicht ungestraft zu scheiden.

Auch von Beweisen ist wenig oder nichts in dem, was gesagt wurde. Wie sollte es auch. Das Denken vermag nie und nimmer den Geist und das Leben zu beweisen. Und das Denken vermag ebensowenig das Denken zu beweisen. Das wäre Münchhausen, der sich an seinem Zopf aus dem Sumpf zieht.

Was wir wollten, war auch nur dies: aus unumstößlichen Tatsachen zum Bewußtsein bringen, was das Wesen des Denkens ist, wo es seine Grenze hat und was — ihm fremd und zu Zeiten wie eine Drohung — jenseits der Grenze liegt.

Daß wir dabei doch letzten Endes als Denkende verfahren müssen, und daß uns deshalb Denken und Geist in zwei Seiten, gleich den Beziehungsgliedern eines Verhältnisses auseinanderfielen, darf nicht enttäuschen. Aber Halt dürfen wir hier gewiß nicht machen. Solange wir nicht die Stelle aufgewiesen haben, wo das Denken im Geiste verankert ist, ist nichts getan.

Des öfteren schon im Aufbau unserer Gedanken tauchten Begriffe auf, die in ihrer rätselhaften Verschlossenheit von einer derartigen Stelle Nachricht zu geben schienen. Die Ursache, das Subjekt waren dem Denken unzugängliche und doch für seinen Fortgang, für seine Fruchtbarkeit unentbehrliche Wesenheiten. Aber all das waren nur Merkzeichen, Mahnungen, tiefer zu dringen, sie wiesen uns den Zusammenhang nicht auf, sondern drängten nur und weckten den Trieb ihn zu suchen. Daß das Denken im Banne der Sinnlichkeit geschieht, daß alle Gesetze und Notwendigkeiten, daß der eherne Fortgang von Wahrheit zu Wahrheit hier seinen Grund hat, ahnten wir. Aber wie geschieht dieser Fortgang, wie und auf welchem Wege ergreift der Geist das denkende Ich?

In der F r a g e! Eben in dieser Frage, die ihre eigene Lösung ist und die keine Lösung außer sich hat. Daß wir so fragen konnten, wie wir taten, daß wir überhaupt fragen können, daß wir als einzige Wesen der Schöpfung den Grund, auf dem wir stehen, selbst abbauen, unter unsere eigene Existenz im Denken hinabgreifen können, das erhebt uns über das Denken, das läßt uns im Denken zum Geiste hinaufwachsen.

Wer ist es, der fragt? Wir sind gewohnt, alle Fragen als Aeußerungen des Denkens anzusehen. Mit Unrecht. Denken ist Wissen. Unser Denken weiß, aber es fragt nicht. — Aber auch von einer fremden Macht, von einer fremden Realität sind uns die Fragen nicht diktiert. Die Fragen stellt weder der Mensch noch die Welt. Sie stellen sich selbst und sind eine Bewegung, in der wir befangen sind. Befangenheit ist das Wesen aller Fragen. Wir fühlen in ihnen die Grenzen unseres Denkens überschritten, fassen über uns hinaus und langen in das Dunkel, aus dem wir kommen.

Wonach fragen wir? Nach etwas, das wir kennen? Nein, denn dann fragten wir nicht. Nach etwas, das wir nicht kennen? Nein, denn wie in aller Welt sollten wir darauf kommen, nach dergleichen zu fragen.

In Wahrheit sind eben nicht wir es, die fragen. Die Frage ist da und war da vor uns. Wir wachsen in sie hinein und gehen über ihr zu Grunde. Denn sie ist ewig.

Nicht wir sind es, die fragen. Die kartesische Lehre, die den Zweifel bemüht, um das Ich zu beweisen, ist schief. Zweifel und Frage sind weiterher als der Menschengeist und widerlegen ihn ebenso wie sie ihn begründen. Nicht in der Frage und im Zweifel: in der Antwort und dem Wissen ist das Denken bei sich und unser Ich würde sich bei diesen Antworten gedulden, wäre nicht die Frage

mächtiger als es und würde sie es nicht immer wieder aus sich heraustreiben. Nur innerhalb der Frage, die sich über alle Antworten hinaus erhält und damit ihren ewigen, dem Ich fremden und jeder Lösung unangemessenen Ursprung beweist, wandelt der Mensch die Kette seiner Urteile ab.

Unser Wissen ist Stückwerk, unser Urteil begrenzt. Aber unsere Fragen gehen ins Unendliche und kennen keine Grenze. Es liegt in der Natur der Frage, in die Ewigkeit hinauszuhorchen, und die Tragik alles menschlichen Wissens ist ihre Folge.

Aus der Sinnlichkeit erwächst uns die Frage. Das Kind richtet seine Frage an die Natur, bevor es sprechen kann, in der Frage der Augen, aller entfalteten Sinne. Unser Sehen ist Fragen, ein Fragen, das früher ist als alle Urteile, so wie der Zweifel früher ist als alles Wissen. Jeder Blick ist eine Frage und hat die tiefe Befangenheit und Hingerissenheit aller Fragen. — Unsere Wissenschaft, der ganze Komplex unseres Denkens ist eine Antwort auf die stille, ergriffene Frage der Sinne, die schöpferische Frage, mit der der werdende Mensch sich in die Tiefe seines Lebens hineinfragt. Alle Wissenschaft ist bisher mit ihren Antworten hinter jener Frage des Kindes zurückgeblieben. Vielleicht ist das Werk des Künstlers eine Antwort, die dieser Frage würdig ist, eine Antwort, die — wie die Frage selbst — tiefer geht und ursprünglicher ist als das Denken, und die etwas von der Vollkommenheit hat, aus der die Frage stammt.

Die Frage ist der Ursprung des Denkens, der Ursprung überhaupt; sie ist der Ursprung aus der Sinnlichkeit des Geistes. Je näher an den Ursprüngen des Lebens wir sind, um so mächtiger sind Frage und Zweifel in uns. Alle jungen Völker und jungen Menschen sind traurig, ihre Lieder sind klingende Fragen; die Melancholie des Mädchens, der trotzende Zweifel des Jünglings, alles ist pochende Sinnlichkeit und gärender Geist. In dieser Gärung gewinnen sie sich, im Zweifel spüren sie ihre Kraft: dubito, ergo sum. Der Philosoph ist ewig jung. Ihm geht das *θαυμάζειν*, die große Verwunderung nie verloren.

Die Frage ist der Ursprung des Denkens aus der Sinnlichkeit. Es geht nicht an, die Frage zu einer Form des fertigen Denkens zu machen. Dann reißt man Denken und Sinnlichkeit auseinander, ist gezwungen, dem Gedanken selbst eine spontane Kraft unterzulegen und ihm das sinnliche Element als äußerliches, von ihm irgendwie auf unerklärliche Weise ergriffenes Material entgegenzustellen. Aber die sinnliche Auffassung geht nicht dem Denken vorher, sie ist selbst als Frage der Ursprung des Denkens, das in der sinnlichen Frage seine Bereitung, seine Kraft, seinen Auftrieb hat.

Die Frage ist der Ursprung. Dieser Ursprung ist es, der in jedem Urteil des Denkens aufbewahrt ihm sein geistiges Schwergewicht, Grund und Einheit gibt. Der Ursprung der Frage liegt als ein unlösbarer Rest in dem Begriffe der Ursache, die ein Unbedingtes und Erstes ist, und in dem Begriffe des Subjekts, das als unerschaffener Boden und Grund allen Prädikaten Einheit gibt. — In Subjekt und Ursache erhält sich die ungelöste Frage über die ganze Kette der Urteile hinweg, und wie die Frage in keiner Antwort des Denkens, so findet das Subjekt in allen Prädikaten, die Ursache in allen Wirkungen sich niemals erschöpft.

Ursache und Subjekt sind stets Ursprung, das Erste überhaupt, Wirkung und Prädikat sind nie das Letzte. Die Reihe des Denkens hat einen unbedingten Ursprung, aber sie hat kein Ende. Wenn das Denken seiner Natur nach in die gleichen Glieder eines Verhältnisses zerfallend der Ursache eine Wirkung, dem Subjekt ein Prädikat entgegenstellt, dem Urteil ein Ende gibt und diesem gleichgültigen Ende gegenüber den Ursprung zum ebenso gleichgültigen Anfang glättet, so erhält sich doch die Kraft der geistigen Frage, indem sie in diesem Ende von neuem und immer von neuem den Anfang hervortreibt, den Ursprung erhält, die Wirkung zur Ursache, das Prädikat zum Subjekt wandelt und sich so über und trotz aller Urteile in unendlicher Kette behauptet.

Dieses Sichbehaupten der sinnlichen Frage über den Spaltungen des Denkens ist die Bewegung der Frage, die B e w e g u n g schlechthin, die immer ein Fragen, immer ein Anheben im Sinnlichen und Vorwärtsdrängen in Gedanken ist. Die Bewegung ist weder schlechthin sinnlich, wie diejenigen meinen, die eine dunkle Lebenskraft sich fern vom Denken evolvieren lassen, noch ist sie das Denken selbst, wie die Idealisten glaubten, sie vollzieht sich im Denken, treibt und regiert das Denken, aber vom Geiste aus und von der Sinnlichkeit her. Die Bewegung ist die Einheit von Denken und Sinnlichkeit, und sie ist es in Fragen, wie alle Bewegung Fragen ist. Die Kontinuität der Frage in allen Antworten ist die Kontinuität der Bewegung, ist die Kontinuität überhaupt, die in ihren Momenten und über allen ihren Momenten lebt.

Anfang und Ende sind nur Momente der Bewegung. In dem Uebergewicht dieser Momente sucht das Denken des Geistes Herr zu werden. Es begrenzt die Bewegung, indem es ihr einen Anfang und ein Ende gibt. — Aber wie das Denken stets — herausgetreten aus der lebendigen Sinnlichkeit — äußerlich wird, so sind auch Anfang und Ende der Bewegung äußerlich, sie sind gar keine Bewegung,

sie ruhen. Ruhe ist stets Anfang oder Ende einer Bewegung, und daß diese Ruhe in Wahrheit doch nur Moment der Bewegung ist und ihr als solcher wesentlich angehört, hat zu den zahlreichen Paradoxen geführt, die den Griechen die Fragwürdigkeit der Bewegung in allerhand Zweifeln und Wunderlichkeiten vor Augen führten. Hätten sie nur darüber erkannt, daß die Bewegung selbst Frage und Zweifel ist, sie hätten über ihrem Zweifeln und Fragen nicht den Glauben verloren. — Nur der verzweifelt, der die Fruchtbarkeit des Zweifels nicht kennt, nur den macht das Unglück taub, der nicht weiß, daß es der Weg zu Gott ist.

Wenn aus dem Ursprunge fragend der Geist sich über die Kette der Urteile behauptet, wenn er jedes vom Denken gesetzte Ende, jede abgerissene Wirkung in die Ursache zurücknimmt, und jedes zufällige Prädikat in die Notwendigkeit des Subjektes zurückwandelt, also Ursache und Subjekt übergreifen läßt auf folgende und immer folgende Glieder der Kette, so schrumpft das zufällige Nebeneinander der Kette unter der Kraft der Frage zu neuer notwendiger Einheit zusammen: diese neue Einheit ist Gesetz und Schluß.

Das Gesetz der Kausalität ist nicht das gleichgültige Nebeneinander von Ursache und Wirkung. Die Ursache, als Ursache begriffen, greift über alle Wirkungen hinaus, sie sind nur, um in dem Bilde der Bewegung zu bleiben, Momente innerhalb der Ursache, die von ihr zusammengehalten sind und über die sie gesetzt ist. Die Ursache ist das Gesetz ihrer Wirkungen.

Es gibt kein Gesetz der Bewegung. Denn das Gesetz vollzieht sich in der Bewegung und es beweist seine Herkunft, indem es gleich der Bewegung und gleich der Frage die Stelle anzeigt, an der Denken und Sinnlichkeit auseinandertreten. Das Denken bleibt in seinen Momenten erhalten, bleibt dem Gesetze, seiner eigenen Notwendigkeit gegenüber stehen, bleibt ihm äußerlich und zufällig. Um dieser Aeußerlichkeit willen hat das Gesetz seine Anwendung außer sich. Es ist eine Existenz, die anderer Wesenheit bedarf, um sich zu verwirklichen, und diese anderen Wesenheiten bedürfen seiner: das Gesetz ist nur die Möglichkeit seiner Momente, in denen es wirklich wird und ist ein bloßes Sollen; die Momente sind nur mögliche Verwirklichungen des Gesetzes. Die Bewegung der Frage kommt, solange sie Bewegung und solange sie Frage bleibt, über das Ungenüge einer nur halben Einheit von Gesetz und Anwendung, von Möglichkeiten und Wirklichkeit nicht hinweg und schwächt sich zu einer

bloßen Vermittelung ab, die die einzelnen Tatsachen miteinander — als aufbewahrte Glieder des Denkens — verbindet.

Wie die Ursache über alle Wirkungen, so greift das Subjekt über alle Prädikate hinweg und faßt sie zur Notwendigkeit des Schlusses zusammen. Der Schluß hat seine Kraft in der Einzelheit des ersten Subjektes, in der Frage, die aus diesem Subjekte aufbricht. Im Schluß stellt das Subjekt seine Einheit über die Fülle der Prädikate her und beweist seine Natur als Grund und Boden des Urteils. Freilich, auch hier bleiben die Momente aufbewahrt, die Glieder als Unter- und Obersätze neben dem Schlusse bestehen, und auch hier schwächt sich der Schluß zu einer Vermittelung zwischen diesen Sätzen ab. Aber nicht die Vermittelung macht den Schluß, nicht der Mittelbegriff, den das Denken heraushebt, um neben ihm die Zweiheit der anderen Glieder in einer Beziehung zu verbinden: das Denken fälscht den Schluß durch die Verherrlichung des Mittleren, und Plato, der größte der vom Denken faszinierten Geister, hat zu Unrecht im *μέσον* der Mittlerschaft ein Denkmal gesetzt. Von da ab datiert die Hypostasierung aller Mittel und Vermittelung, wie aller Ueberschätzung des abstrakten Denkens, bis die Vermittelung heilig gesprochen, Gott zum »Mittler« zwischen Mensch und Welt, zum Beweisgrund der Welt für den Menschen (Descartes) wurde und endlich der »Heilige Geist« als Personifikation des abstrakten Mittels die Krönung der Religion übernahm. Es liegt der europäischen, am Denken gesäugten Kultur im Blut, die Beziehung absolut zu machen und die Vermittelung heilig zu sprechen.

Die Genialität des Forschers aber liegt in der Kraft, mit der die in der ursprünglichen Ursache und im ersten Subjekt angelegte Frage ihn über die Mittel hinausträgt. Wem diese Genialität versagt ist, wer nach kurzer Vermittelung am Ende ist, muß Gesetz an Gesetz, Schluß an Schluß fügend jedes Ende von neuem zum Mittel verwandeln. Die Frage trägt ihn, für die es kein Ende gibt, sondern nur Mittlerschaft.

Auch der Tod ist nur Mittler. Fest verwurzelt in der Bewegung des Lebens, aufhorchend aus der Frage, die mit der Geburt in uns gelegt ist, finden wir den Weg über ihn hinaus, der nur eine der vielen ungenügenden Antworten ist auf die große ungelöste Frage des Lebens. In der Geburt ruhen wir, von ihr zählen wir, sie ist unser. Aber das Leben ist eine Aufgabe und der Tod nur ein Geschick.

In der Geburt ruhen wir. Der Ursprung ist die Notwendigkeit der Frage, aber alles Enden, alles Schließen und Setzen hat den

Zufall an sich und die Aeußerlichkeit eines vermittelnden Denkens. Darum ist kein Gesetz das höchste, kein Schluß der letzte, alle Gesetze und Schlüsse werden von neuem von der Frage ergriffen und in die Bewegung gerissen. Der Ursprung als Ursache und Subjekt behauptet sich auch ihnen gegenüber.

Wenn so das Gesetz sich zur Ursache neuer Gesetze, wenn der Schluß sich zum Subjekt neuer Urteile zusammenschließt, und dieser Zusammenschluß ein ursprünglicher, erster, unvermittelter und bedingungsloser Auftrieb zur Frage wird, Gesetze und Schlüsse aus sich entlassend, so wird unser fragendes Denken von dieser Gestalt des Geistes als dem Problem ergriffen.

So ist aller Ursprung der Frage Problem. Im Problem wird die nur vermittelnde Einheit von Denken und Sinnlichkeit, wird das Sollen von Gesetz und Schluß zu einer sinnlich-geistigen Einheit, zur Realität. Im Problem ergreift uns die wahre Einheit des Urteils, sein eigentlicher Sinn: als Objekt, als Geschehen, als Wirklichkeit. Alles Problem ist Wirklichkeit, und Wirklichkeit ist immer Problem, immer Fruchtbarkeit, immer Antrieb zur Forschung, immer Wurzel der Frage. Als Fundament der Frage ist sie selbst fraglos, als Quell des Zweifels ist sie selbst unzweifelhaft. Darum ist die Realität außerhalb aller Diskussion, weil mit ihr die Diskussion beginnt. Sie ist der Punkt, wo die Forschung einsetzt, und real, objektiv wird uns nur das, was die Forschung rege macht. Für den Fragenden ist sie Voraussetzung der Frage, Vorwurf der Frage, »Problem«, und daher fraglos.

Die Gewißheit der realen Welt ist, daß sie Vorwurf der Frage ist. Die reale Welt ist Problem.

Es gibt kein »Objekt«, keinen »Gegenstand« für die Frage. Dem bloßen Denken erscheint als »Objekt«, als Erfüllung, Abschluß, was in Wahrheit Vorwurf ist. Die Frage geht nicht auf einen Gegenstand, auf etwas hin, sondern sie fragt von etwas her, sie fragt aus dem Problem heraus. Das Problem ist der Boden, der Ursprung, es gibt der Frage die Richtung. Am Problem orientiert sich das fragende Denken.

Wirklich sein heißt Problem sein. Und alles ist wirklich, weil alles Problem ist. Ueberall ist ein Ursprung, überall für den Geist beginnt eine Frage, überall ist ihm Ursache, und Ursache ist die Befugnis des Geistes anzuheben, aus dem Nichts aufzutauchen, Kausalität ist Freiheit. Das ist das Problem der Freiheit, daß die Freiheit Problem ist. — Im Problem erhebt sich der Geist aus der Notwendigkeit und wird schöpferisch.

In dem schöpferischen Problem erreicht die Entwicklung ihren Gipfel, die den Geist des Ursprungs durch die Frage Gewalt über das Denken gewinnen läßt. Hier vollends ist die Regel des Denkens gebrochen, die allem Anfang ein Ende entgegensetzt, allem Entstehen ein Vergehen. Für die Freiheit des schöpferischen Problems gibt es nur Ursprung, überall nur Entstehen, aber nirgends ein Enden und Vergehen, und es steigt die Summe des Lebens ins Ungemessene. Das Gesetz der Erhaltung der Kraft, das Gesetz der Gesetze, verblaßt vor dem Problem der ewig wachsenden Kraft, vor der Idee eines unendlichen Fortschritts.

Der Geist ist schöpferisch, und da überall Geist ist, so ist überall Schöpfung. Die Kraft ist in allem ein und dieselbe. Sie ist nicht hier das »Vermögen« zu denken und dort das »Vermögen« zu handeln. Vielmehr ist das Denken gar kein Vermögen, aber auch in der Passivität des ärmlichsten Denkens regt sich der Geist als das »Vermögen« der Ursache und des Subjekts. Und dieses Vermögen wächst in Gesetz und Schluß und fe tigt sich zu der Kraft aus dem Ursprung einer problematischen Wirklichkeit. Es sind nicht zweierlei Kräfte – alles Zweierlei ist Abstraktion—, sondern es sind nur Unterschiede der Intensität, mit der der Geist sich über das Denken behauptet, und die Entwicklung dieser Intensität ist die Bewegung der Frage. — Darum ist Handlung, Kraft, Wille — oder wie man will — auch in dem blassesten Denken, so wie Denken auch in der schöpferischsten Tat ist.

Denn das macht die Schöpfung zur bloßen Tat und verbindet sie als Tat mit dem Ich, daß das Denken in ihr aufbehalten ist. Unfähig sich in der unvermittelten und unbezogenen Absolutheit des Problems zu erhalten, stellt sich auch hier für das Denken eine Art Beziehung her, eine Vermittelung des ursprünglichen Problems mit sich selbst als seinem Abschluß. Es ist das das Paradox eines identischen Urteils, das kein Urteil ist und doch eines sein will, und das ein Fichte, ein Hegel geradezu an den Ursprung des denkenden Handelns gestellt haben, und mit Recht, weil die Identität eine Art Erklärung dafür gibt, wie trotz der Ausschließlichkeit alles Problematischen und der Einzigkeit des Geistes ein beziehendes Denken möglich ist.

Es ist dies die Tat der Reflexion, und alle Tat ist Reflexion. Die Reflexion bemächtigt sich des Problems, des Ursprungs, um es sich selbst als Abschluß zu geben. Der Ursprung läuft in einem Ende aus, der nur dieser Ursprung selber sein kann. Die Frage kommt jetzt

nicht von dem Problem her, nicht aus der Realität, sondern sie geht a u f das Problem, sie fragt n a c h der Realität. Das Problem wird Ziel, »Gegenstand« der Frage im eigentlichen Sinne des Wortes und verbaut die Bewegung, deren Quelle es war. Die Menschheit vernagelt sich die Welt mit Problemen, auf die sie hinfragt und die sie vergeblich sich abmüht zu lösen, weil Problem Widerspruch aller Lösung, alles Abschlusses an sich ist. — So fragen wir: Was ist die Welt, was ist das Leben, was ist das Schicksal und die Freiheit? Statt die Welt zu leben und die Freiheit Schicksal werden zu lassen. Leben ist Vorwärtsdringen aus dem Problem der realen Welt, reflektieren ist Zurückgehen auf das Problem; denn ein Umbiegen, ein Zurück bedeutet es, auf ein Ende zu gehen, das in Wahrheit Ursprung war.

Es ist die Selbsterkenntnis der Reflexion, ihr Vorwärts als ein Rückwärts zu wissen. Reflexion ist Kritik überhaupt und steht als Kritik nur insofern über der Schöpfung, als die Schöpfung sich in ihr formt. Kritik ist immer eine Art Tat, weil jede Tat durch Kritik wird, was sie wird.

Diese Reflexion kennzeichnet alle unsere Taten. Sie ist in den gewöhnlichsten und bescheidensten Taten unseres Lebens, in den täglichen Urteilen des Denkens, die darum nicht weniger Taten und Handlungen sind, weil der gemeine Verstand das denkende Urteilen dem Handeln entgegensetzt. Unser Denken würde sich nicht im Urteil begrenzen, unsere Forschung würde sich nicht im Gesetz setzen, im Schluß schließen, wenn nicht das Problem sich selbst durch die Reflexion den Abschluß gäbe und dadurch alle Urteile, Gesetze und Schlüsse ebenso zu Brettern vor der Wahrheit, wie zu Stufen der Wahrheit machte. — Und wenn das Problem als Hypothese Grundlage und Boden, Richtung und Kraft der ins Unendliche greifenden, nie zufriedenen, nie erlahmenden Forschung war, so wird es in der Reflexion zum bequemen Dach, zum Abschluß, zur Abrundung einer empirisch zusammengelesenen Anzahl von einzelnen Wahrheiten, unter der die Forschung erstickt, sich am Ziele glaubt, anstatt aus ihr als Jungbrunnen zu erstehen. Hypothesen werden zu Wiegenliedern, sagt Goethe, mit denen der Lehrer seine Schüler in Schlaf singt. Auf solche Weise geht die Forschung in den meisten Hypothesen zur Ruhe, so wie sie sich in den Hypothesen des Atoms, des Aethers usw. gesetzt hat. — Alle Gesetze aber sind Hypothesen und sollten als solche Antrieb zur Forschung zur Weiterforschung sein.

Auch im Künstler verwandelt sich die schöpferische Problematik der Wirklichkeit durch Reflexion zum Werk. Die Konzeption eines innerlichen Dranges, eines ursprünglichen, der keine Grenzen hat,

wird als auszuführendes, zu endendes Werk gedacht und auf diesen Ursprung hingearbeitet. Der Künstler hat sein Werk vor sich und verliert oft genug darüber die Kraft der Ursprünglichkeit, ja er verliert sie immer; und immer wird der große Künstler das Getane mit tiefer Unbefriedigung hinter sich werfen, in dem echten Gefühl, daß sein Werk wie jede Tat nur Kritik war, nur eine Beurteilung und Aburteilung, und daß er es geschaffen hat, um es von sich zu tun und über es hinwegzugehen. So allein bleibt es ihm Problem, Fingerzeig, Richtungspunkt und Wegweiser, ein Ursprung neuer Zukunft und neuer Schöpfung. Das macht die Schönheit, das macht die Ergriffenheit der Kunst, daß in der Tat doch das Problem mächtig ist, daß das Geschaffene problematisch und daher fruchtbar und wirklich ist und über sich hinausweist. — Wenn aber Philologenhände oder Aestheten das Werk, das ein Sprungbrett sein soll und das an sich Kritik genug ist, durch neue und laute Kritik vor uns aufblasen, so löst sich die Schöpfung vollends in Reflexion und wird unfruchtbar.

Soweit die Tat Reflexion ist, nimmt sie an der Allgemeingültigkeit des Denkens teil und wendet sich, wie alles Denken, an die Allgemeinheit. Sie ist Aeußerung, Ausdruck und ist dieser Ausdruck als Vermittlung, als Mitteilung. Schon das Entstehen des Kunstwerks als Aeußerung und Ausdruck ist Mitteilung. Ob nun der Künstler, der auf das Werk reflektiert, sich eines Mitteilungsbedürfnisses bewußt ist oder nicht, — das Werk ist Mitteilung, es gehört der Menge, in seiner Vollendung ist das Wir mitgedacht, wie in jedem Urteil des Denkens. Auch die Tat ist als Reflexion Urteil, und hier zeigt sich die Wahrheit des Satzes, daß in allem Denken das Wir mitgedacht ist, daß die Menschheit in allem Denken beteiligt ist, daß es die Allgemeinheit ist, die im Ich denkt.

So ist auch an allen Taten die Allgemeinheit beteiligt, und es ist nicht zum letzten deswegen, daß sie sich ein Richteramt über diese Taten nimmt und sie rächt, wenn sie sie mißbilligt.

Denn alle Tat, alles Handeln steht unter den Gesetzen der Reflexion. In dieser Allgemeinheit des Tuns ist es die Ursache schlechthin, die der handelnde, reflektierende Mensch vor sich als Abschluß aufbaut und die in dieser reflektierten Form als Z w e c k vor ihm auftaucht. In dem Begriff der »Endursache« hat sich die Wandlung des Ursprungs in das Ende noch als Wort erhalten! Zweck ist immer die reflektierte Ursache. Der Streit der Kausalität mit der Finalität ist im Grunde nichts anderes als die Frage der Berechtigung der Reflexion. — Solange der Mensch reflektiert, wird er handeln und wird er nach Zwecken handeln.

Besser noch als in der Tat des Künstlers, in dessen Werk eine so tiefe Verbindung des Ursprünglichen mit der Vollendung erreicht ist, daß die Vermittlung darin fast untergeht, scheidet sich in der Tat des täglichen Lebens, in der Handlung, die ursprüngliche problematische Ursache von dem Ende im Zweck: im Zweck, in der Endursache sind beide Seiten nebeneinander in ihrer Vermittelung erhalten. Neben dem Zweck, dem Bezweckten steht der Grund, der Beweggrund. Zweck und Beweggrund sind eines, und doch scheiden sie sich. Sie scheiden sich, wie Ursache und Wirkung, und wie dem Denken die Wirkung eine ganze Kette von Ursachen zu haben scheint, so tritt dem Zweck gegenüber eine Fülle von Beweggründen auf.

Es ist eben, wie betont wurde, in jeder Reflexion die Menge beteiligt. Auch im Urteil der Handlung ist es ein Wir, eine Menge, die handelt. Das »handelnde Subjekt« ist eine gespaltene Vielheit, die Reflexion, die den Zweck hat, hat auch die gestaltlose Menge auseinanderstrebender Geister, hat die Fülle der Beweggründe und die Zufälligkeit des freien Entschlusses! — Denn das ist die Freiheit des Entschlusses, daß die Vielheit im Denken neben die Wirklichkeit die Fülle des nur Möglichen stellt, und daß der Zufall entscheidet, der hier oder da eine Art Richtung aufkommen läßt, die der Schwäche der gesamten Indisposition entspringt. So ist das Wählen Willkür und meist eine Not, keine Selbstherrlichkeit und Freiheit. Darum werden die Menschen selten um der guten Wahl ihrer Zwecke gepriesen, sondern um des Erfolges willen. Er ist in diesem richtungslosen Durcheinander das einzige feste Kriterium, das heißt es gibt in Wahrheit keines. Der Sinn der Taten ist ihr Ende, das, was dabei herauskommt! —

Wer die Bewegung zum Abschluß einer Einheit zu bringen trachtet, kommt nie über die Vermittelung hinaus. Wie der Zweck die Vermittelung der Beweggründe, so ist er selbst das Mittel weiterer und immer weiterer Zwecke. Der tätige, der handelnde Mensch wandelt jeden Zweck zum Mittel eines neuen Zweckes, Mittel häuft sich auf Mittel: die ganze Welt, die als Problem lebendig war, wird zu einem toten Handwerkszeug der Arbeit, alles ist Mittel, alles wird gebraucht, alles dient, alles ist nützlich, und des Menschen bemächtigt sich die tiefe Ratlosigkeit: wozu all das sei, wozu all das diene. Ein Aufbegehren gegen die Armut der Mittel war die Lehre der Mystiker, die »âne mittel« zu ihrem Gotte wollten, und denen die Welt das Mittel war, das ihnen Gott verbarg!

Wer der Bewegung der Frage Grenzen setzt, erstickt sie. Die Reflexion ahnt nicht, daß das Problem, solange es Leben und Ur-

sprung bleibt, schöpferisch ist, daß die Kraft des Ursprungs sich dauernd erneut und aus neuen und immer neuen Ursprüngen Reichtum sammelt, und daß man diese Steigerung abbindet, wenn man die Ursache, so wie sie hinter uns als Ursache lag, vor uns hinstellt und Ziel nennt.

So geschieht es, daß der reflektierende Geist nie nach etwas anderem strebt, als seiner eigenen Vergangenheit. Es macht das freilich sein Glück aus, daß all sein Wollen sich in dem erschöpft, was er ohnehin hatte. Diese milde Ironie des Schicksals wird zur Illusion des durchschnittlichen Lebens. Der Mensch merkt nicht die Täuschung, er merkt nicht, daß er nichts getan hat. Ihm genügt es und er nennt es Gelingen, wenn er seinen Zweck erreicht, und sein ganzes Leben wird unversehens ein netter, zierlicher Kreislauf, indem er da ankommt, von wo er ausgegangen. — Das Lebenswerk der meisten Menschen ist ein solcher Zirkel und Trugschluß und war im Grunde recht unnötig: Sie setzten sich, was sie besaßen, zum Ziel, gingen ohne Hast und ohne Mühe ihren Weg, der ihnen Gelingen verbürgt, und schüttelten den Kopf über die unseligen Nachbarn, die auf höher gerichteten Wegen Schiffbruch litten. Denn alles Schicksal ist Ironie oder Tragik! —

Unsere ganze Erziehung führt uns der Illusion des Lebens zu, um uns vor der Tragik des Lebens zu bewahren. Wir alle werden erzogen, unsere »Anlagen« und nur eben unsere »Anlagen« auszubilden. Als ob nicht das Große — und freilich auch die Tragik — erst da beginnt, wo über die sogenannten Anlagen hinaus etwas gesucht wird, was nie »angelegt« war. Lebendig ist eine Wirklichkeit nur, wenn sie niemals nur möglich war. Darum geht das gesunde Streben junger Menschen immer auf das Unmögliche. — Anlagen und Möglichkeiten lähmen mindestens ebensosehr wie sie fördern. Durch sie kommt der Mensch nie über sich selbst hinaus. Und gerade das soll er. —

Aller Ursprung gehört dem Leben, alles Ende der Reflexion. Ist dem Lebendigen alles Anfang, wandelt er sich aus Anfängen zu neuen Anfängen, immer bereit, neu anzufangen, immer bereit, neu aufzuhorchen und daher in atemlosem Wechseln und Wandeln, so wird dem zurückgewandten Denken alles ein Aufbehalten, Enden, Abschließen und Schließen, das Erste zum Letzten, zur Grenze vor dem Nichts. Ende ist Ende des Denkens. Anfang ist Anfang des Lebens. So wenig das Leben ein Ende, so wenig kennt das Denken den Ursprung. Immer kommt das Denken aus zweiter Hand, und immer ist es schon am Ende, Anfang und Ende sind in Wahrheit

ebensowenig Zwillinge wie alle die anderen Doppelbegriffe, wie Einheit und Vielheit, Einfachheit und Zusammengesetztheit, Notwendigkeit und Zufall. Aus zwei getrennten Welten scheinen sie zu kommen, um uns unsere Welt, diese wunderliche, zweibeseelte aufzubauen.

Seinen eigenen Anfang zum Ende umdenkend, seine Geburt ertötend, seine Ursache bezweckend geht der Mensch seinen stillen Kreislauf und verbreitert die Quelle des Problems zu den weiten Wassern des Bewußtseins. Während der in der Kette seiner Handlungen gefangene Mensch sein Schwergewicht bald in der Ursache hinter sich fühlt, bald im Zwecke vor sich denkt, bald seine eigene Vergangenheit ist, bald seine eigene Zukunft, bald hinter sich nachschleppt, bald vor sich herspringt, — stellt sich dem schärferen Denken die Illusion der scheinbaren Bewegung in der Ruhe des Kreislaufs heraus, und die Bewegung glättet sich zur ruhigen Stetigkeit des Bewußtseins. Je klüger der Mensch wird, um so bewußter wird er; und je bewußter er wird, um so mehr ist er desillusioniert, wird still und zieht sich aus dem Lärm der Tätigkeit in die Beschaulichkeit eines wissenden Verzichtes zurück.

Aber alles Bewußtsein kommt aus der Tat, und ohne Tat gibt es kein Bewußtsein. Das Bewußtsein gehört der Bewegung und der Frage an und hat seine Stetigkeit aus dieser Herkunft, während seine Ruhe — die sich immer nur auf dem Grunde der Bewegung vollzieht — der vermittelnden Natur der Reflexion entspringt. Das Bewußtsein dauert. —

Das Bewußtsein ist Raum und Zeit. Raum und Zeit sind eines im Bewußtsein, wie sie in Wahrheit überhaupt eines sind und nur in der Abstraktion des Denkens als zeitliche und räumliche Beziehungen auseinanderfallen. Auch sie bilden sich durch die Tat des reflektierenden Geistes. Auch sie sind wie alle Taten der Reflexion die Vermittelung einer über sich hinausgreifenden Wirklichkeit zu ihrer bloß möglichen Vollendung. Aber vor dem stillwägenden Bewußtsein taucht nicht jäh der Wechsel von Ursprung und Ziel auf. Die beiden Schalen der Wage suchen das Gleichgewicht: sie suchen es über die Zeit, bei der das Schwergewicht der Wirklichkeit in der Herkunft des Ursprungs überwiegt und von diesem Ursprung, von der Vergangenheit her die Brücke zu einer nur möglichen, erträumten Zukunft geschlagen wird. — Sie suchen es über den Raum, bei dem das Schwergewicht der Wirklichkeit in dem bereiten Ziel der Ferne ruht, der abschließenden Breite des Horizontes, die nicht entsteht, sondern nur rückwärts in einer möglichen Betätigung erschlossen, beschrieben und durchwandert wird.

Für die Zeit ist lebendig und wirklich nur die Vergangenheit; für die Zeit lebt allein die Geschichte. — Der Raum ist wirklich nur als Feld einer Betätigung in die Zukunft. Und ebenso blaß wie für die Zeit die Zukunft ist, ein leeres blutloses Ziel, — so öde und verbraucht ist der Raum als Raum der Vergangenheit, als Bühne eines abgespielten Dramas. — Räume, an denen Erinnerungen hängen, sind Grabstätten; Bilder künftiger Zeiten utopische Schemen. — Wer das Ziel liebt, liebt die Weite der Welt; wer die Vergangenheit liebt, liebt den Fluß der Jahrhunderte: die Jugend reist durch Räume, das Alter durch Zeiten.

Aber beide, Raum und Zeit, haben ihre Wahrheit nur ineinander. In ihrem Miteinander erst stehen die beiden schwankenden Schalen des Bewußtseins: die Zeit nimmt die Wirklichkeit der Zukunft in ihre Vergangenheit hinüber und verbreitert sich zur Gegenwart. Der Raum erschöpft sich nicht in der Ferne, sondern nimmt den Blickpunkt des Schauenden in sich auf und erhält so die Rundung und Tiefe einer sich gestaltenden Perspektive. — Aber wie jeder von ihnen die bereichernde Wirklichkeit des andern ergreift, so mischt sich auch verarmend die blaße Möglichkeit des andern in ihr Leben: die Geschichte stirbt am Werdenden, die Tatkraft erlahmt an der erstickenden Fülle der Erinnerungen. Alles Entstehen vergeht, die Geburt trägt den Keim des Todes in sich, die Kraft ihren eigenen Widerstand; Vergangenheit und Zukunft, Ursprung und Ziel verlieren sich, das Mögliche verliert sich im Wirklichen, das Wirkliche erweist sich als nur möglich, — und in der Einheit des raumzeitlichen Bewußtseins klingen alle Widersprüche des Lebens zusammen.

Raum und Zeit sind eben wie alles Bewußtsein nicht nur die Lösung, sondern auch die Herausstellung des Widerspruchs in allen Taten. Sie sind daher der Platz, auf dem nicht allein die Handlungen sich vollziehen, sondern auch der, auf dem sich die Handlungen aufheben und vernichten. Mag den einen der Kampf reizen, den andern ermüdet er.

Im raumzeitlichen Bewußtsein hebt die Tat des reflektierenden Geistes sich selbst auf. Darum erscheint die räumlich-zeitliche Welt losgelöst von dem handelnden Geiste, und darum ist die Frage, ob die Welt geschaffen ist, gleicherweise mit Ja und mit Nein zu beantworten. Gewiß ist sie geschaffen und wird noch immer geschaffen, aber ebensosehr widerstrebt sie der Schöpfung in Schwere und Trägheit, und alle Handlungen erstarren in einem gleichgültigen Bestand und Geschehen. — Vor dem Bewußtsein ist alles gleich, das Mögliche und das Wirkliche, der Mangel und der Reichtum, das Gelingen

und das Mißlingen. Die Sonne scheint über Gerechte und Ungerechte! —

Wenn das Bewußtsein das reife Alter des menschlichen Lebens bezeichnet, wo wir auf dem Scheitel unserer Bahn angelangt mit der Ruhe des Weisen die vergeblichen Pläne und Entwürfe der Jugend betrachten, so mag diese Resignation eine Höhe sein. Der Gipfel ist es nicht. Das Bewußtsein befreit von den Illusionen der Tätigkeit, aber es macht arm. Das Bewußtsein vermag nur den Menschen davor zu bewahren, daß er von der Welt verbraucht wird, aber es stellt ihn leer einer ebenso leeren Welt gegenüber.

Nur wenn das Bewußtsein sich bescheidet, die Unwahrheit der reflektierten Taten, der vorzeitigen Abschlüsse und scheinbaren Vollendungen darzutun, und die Reflexion, sich selbst aufhebend, die ursprüngliche Frage in ihrer nie vollendbaren Kraft wieder herstellt, hat sie die Rolle in der Entwickelung des Geistes erfüllt und ist fruchtbar geworden. — Diese tiefere Einheit des bewußten und über das Bewußtsein der Welt und seiner Taten hinausdrängenden, unbefriedigten und nie zu befriedigenden, schöpferischen, aber in keiner Schöpfung ermüdenden Geistes ist Charakter, ist Persönlichkeit. In ihr ist die gestaltlose und gleichgültige Menge des Ich und Wir zu einer lebendigen Einheit, zu einer sinnlichen Gestalt des Geistes aufgewachsen. — —

In aller Persönlichkeit hämmert die Frage. Das Problem ist die Seele des Menschen. Das Problem, das mit der Geburt in uns gelegt ist und dessen Wandlung und Umgestaltung unser ganzes Leben mit all seinem Reichtum macht.

Wir sind ein Problem, ein Problem, das der Weltgeist sich aufgab! Als Problem sind wir Seele, und je tiefer der Mensch die Problematik des Lebens in sich aufrollt, um so mehr ist er Mensch, um so tiefer erfüllt er seine Bestimmung.

Mensch sein heißt fragen, aus einer inneren, schweren Notwendigkeit heraus fragen. — Mensch sein heißt zweifeln und leiden, und die kleine freundliche Sage von der armen Psyche, der Gott Jupiter mit dem Eros, mit dem Drange der Liebe, tausend Irrfahrten sandte, trifft das Rechte. — Die Seele ist die Märtyrerin des Geistes, die sich in Zweifeln tausendmal opfert und foltert, um zum Geist zu gelangen.

Durch den Kern des Problems, des lebendigen Prinzips der Frage sind wir Einheit und Notwendigkeit. Durch ihn wandelt sich das vielfältige Ich und Wir, das zerfallende Gedächtnis, in Charakter

und Persönlichkeit. Das war das Geheimnis des Sokrates, das *δαιμόνιοντι*, das Prinzip seiner Seele. Aus ihm heraus fragte er, fragte nicht um der Antworten willen, sondern weil seine Seele Frage war, weil Innerlichkeit Problematik ist, weil sein Dämon ihn über alle kleinen Lösungen des Denkens hinwegtrieb und zum Märtyrer machte. —

Ueber allen Lösungen bleibt die Frage ewig. Was in allem Geschaffenen noch lebendig ist, ist sie. Was in uns lebt und leben wird, ist sie, unsere Seele. Die Unsterblichkeit der Seele ist die Unsterblichkeit des Problems.

Schluß.

Zweifel und Frage sind der Ansturm der Seele gegen den Geist, das leidenschaftliche Gebet des Menschen zu Gott, ein Gebet, das Kampf ist, ein Ringen mit Gott und um Gott. Es ist der Kampf Jakobs mit dem Engel. Und der Segen ist Fruchtbarkeit.

Zweifel und Frage treiben das Denken dem Glauben zu. Wissen ist die vermittelte Wahrheit, die sich selbst genug ist und in ihrer Vermittelung ihr Ende hat. Glauben ist eine unmittelbare, ursprüngliche, eine geoffenbarte Wahrheit, die über sich hinausweist, Ursprung und Antrieb ist, in der der Zweifel gärt und die Frage! — Glauben ist weniger als Wissen und mehr: Weniger, wenn der Zweifel arm ist und zerstört; mehr, wenn es der große Zweifel ist, der die Fruchtbarkeit selbst ist.

Alle Notwendigkeiten auf dem Wege des Denkens sind Glauben. Glauben ist jeder Schluß, jedes Gesetz, wenn sie Problem werden und der Forschung zum Antrieb. Es war Glauben, für den Galilei in den Tod ging.

So wächst in unserem Leben über alles Wissen und Denken hinweg der Glaube. Aber nicht ein Glaube an ein Ende, an einen Abschluß, wie der Glaube an das Nichts und Schweigen der Mystiker; nicht der Glaube an ein Ziel, das »El« des Hebräers. Ein solcher Gott ist ein gedachter Gott. Gott ist nicht Heimkehr und Rückkehr. Gott ist Aufbruch und Schöpfung, und sein Dienst ist nicht Denken zu ihm hin, sondern Schaffen aus ihm heraus. Nicht Glaube an Gott, sondern Glaube aus Gott!

Schöpfung ist das Element des Geistes, und die Frage ist sein Demiurg. Schöpfung ist Scheiden: Gott schied Licht und Finsternis, schied die Wasser und setzte die Feste als Unterschied.

Glauben ist Einsamkeit. Denn alle Schöpfung ist einzig. Der Orient, die Heimat aller großen Religionen, ist das Land der Anachoreten. Der Geist Europas aber will Beziehung. Sein Prinzip ist Geselligkeit. Der Bastard von Orient und Okzident ist der Mönch in seinem Kloster: Gemeinsamkeit des Ordens, der Regel, aber Einsamkeit der Zelle; Geselligkeit der Mahlzeit, aber Verschlossenheit im Schweigen. Der pythagoreische Bund hat ihn auf der Schwelle von Orient und Okzident geboren.

Glauben ist Fruchtbarkeit. Um sie rang Jakob mit dem Engel, um sie ringt in der Frage unsere Seele. Fruchtbarkeit pocht in unserm Triebe hinaus über uns, hinaus über die Grenzen von Geburt und Tod, über die unser Leben hinweg den Weg zum Geiste sucht. Die unendliche Folge der Geschlechter ist das Haus, das wir Gott bauen, das Gott mit uns baut.

Aus einem tiefen Vertrauen heraus soll der Mensch schaffen, und das Geschaffene hinter sich werfen, ohne Hoffnung auf Erfolg, ohne Blick auf ein Ende, ohne Ausgang. — Das war der Glaube Abrahams. Und es war Hiobs Abfall aus diesem Glauben, daß er um den Ausgang rechtete, daß er ihn mit seinen Taten verglich, daß er mit dem Denken an Gott wollte; vor allem aber war es die Sünde seiner falschen Freunde, daß sie ihm Gründe nannten und in Antworten, in Lösungen der großen Frage Grenzen gaben. — Gewaltiger aber ist Gott nirgends als am Ende jener Legende, da er die armseligen Freunde mit ihrem Daher und Darum von sich schüttelt und in der Seele Hiobs über alle Antworten hinweg das machtvolle Rätsel der unlösbaren Frage wieder aufrichtet:

> »Ich will Dich fragen, lehre mich: Wo warst Du, da ich die Erde gründete? Sage an, bist Du so klug? Weißt Du, wer ihr das Maß gesetzt hat . . . Wer hat das Meer mit Türen verschlossen, da es herausbrach, wie aus Mutterleibe? . . Hast Du bei Deiner Zeit dem Morgen geboten und der Morgenröte ihren Ort gezeigt? . . . Bist Du in den Grund des Meeres gekommen und in den Fußstapfen der Tiefe gewandelt? . . . Haben sich Dir des Todes Tore je aufgetan? . . . Wer ist so weise, daß er die Wolken zählen könnte? . . . .
>
> Gürte wie ein Mann Deine Lenden, ich will Dich fragen, lehre mich!«

Notizen.

F. E. A. Krause, Ju-Tao-Fo. Die religiösen und philosophischen Systeme Ostasiens. 1924. Verlag von Ernst Reinhardt, München. 588 S.

Die europäischen Philosophen der verschiedensten Zeiten und Länder haben das Bedürfnis gehabt, bei der Entwicklung ihrer Gedanken sich mit ihren Vorgängern auseinanderzusetzen. Durch Hegel ist dann die Geschichte der Philosophie geradezu ein Teil des Systems selbst geworden. Das mag eine Ueberspannung sein, aber es wird nur wenige Denker geben, die sich für berechtigt halten, völlig zu ignorieren, was vor ihnen von andern für die Probleme, mit denen sie ringen, bereits erarbeitet worden ist. Dennoch beschränken die meisten von uns, wieweit man den Kreis auch abstecken mag, sich dabei auf Europa. Zum Teil mag das daran liegen, daß die Sprachkenntnisse nicht weiter reichen. Doch hat es auch eine sachliche Berechtigung: alles, was es in der Philosophie an Wissenschaft gibt, ist der Hauptsache nach in Europa entstanden.

Trotzdem liegt der Gedanke nahe, daß eine Kenntnis der außereuropäischen Philosophie für uns lehrreich sein muß, sei es auch nur deshalb, weil dadurch, daß wir unser wissenschaftliches Denken mit einer andern Art der Weltbetrachtung vergleichen, das Wesen unserer Arbeit in seiner Eigenart uns besonders klar bewußt werden kann. Es kommt hinzu, daß seit einiger Zeit indische, chinesische, japanische Denker ein lebhaftes Interesse für die europäische Philosophie bekunden, das uns erfreulich sein muß, und daß bei den Berührungen mit den Asiaten der Wunsch entstehen wird, auch von ihrer Art zu philosophieren etwas zu wissen. So verbreitet sich bei denen, die nur europäische Sprachen kennen, immer mehr das Bedürfnis nach Uebersetzungen und besonders auch nach zusammenfassenden Darstellungen der asiatischen Philosophie.

Für die indische Gedankenwelt ist in dieser Hinsicht bereits viel geschehen. Doch mit Rücksicht auf China und Japan liegen die Dinge ungünstiger. Zwar fehlt es an Uebersetzungen auch hier nicht, ja Lao-tse ist geradezu Mode geworden. Aber selbst abgesehen davon, daß die Uebersetzungen schon dem Laien oft einen recht problematischen Eindruck machen (dem Sinne nach stimmen sie untereinander nicht überein) und von Sprachkennern als willkürliche Umbildungen bezeich-

net werden, besaßen wir von dem chinesischen und japanischen Denken eine umfassende Gesamtdarstellung, die sich auf gründliche Kenntnis der ostasiatischen Sprachen stützt, von europäischer Seite bisher überhaupt nicht. Unter diesen Umständen ist es lebhaft zu begrüßen, daß der an der Universität Heidelberg wirkende Sinologe F. E. A. Krause es unternommen hat, in einem umfangreichen Werk auch dem Laien ein Bild von den religiösen und philosophischen Systemen Ostasiens in ihrer Gesamtheit zu entwerfen.

Wenn ich die Leser des »Logos« auf dies Buch hinweise, muß ich dabei bemerken, daß ich nicht den einfachsten Satz in chinesischer oder japanischer Sprache verstehe und daher über den eigentlich wissenschaftlichen Gehalt der Arbeit in keiner Weise ein Urteil abgeben darf. In dieser Lage werden wohl die meisten meiner Fachgenossen sein. Ich kann nur sagen, daß ich die Darstellung übersichtlich und klar finde, und daß die geringen Kenntnisse, die ich bisher, zum Teil aus persönlichem Verkehr mit Japanern, von der ostasiatischen Philosophie hatte, einerseits bestätigt, andererseits vervollständigt und vor allem in einen größeren Zusammenhang eingeordnet worden sind. Das Werk geht von den einheimischen Religionsformen und Gedankensystemen in China und Japan aus, wendet sich dann zum Buddhismus in Indien und kehrt endlich nach China und Japan zurück, um von dem chinesischen Buddhismus zu berichten und mit dem Buddhismus in Japan zu schließen.

Wer mit der europäischen Philosophie einigermaßen vertraut ist, wird dieser Gedankenentwicklung mit Interesse folgen. Freilich ist sie nicht in der Art lehrreich für uns, wie eine Darstellung europäischer Systeme es sein kann. Die Denker, die uns hier begegnen, sind nicht »theoretische Menschen«, die nach Wahrheit um der Wahrheit willen forschen; sie streben keine Erkenntnis des Weltganzen als eines mythenfreien Zusammenhanges an, und sie gehen nicht darauf aus, das, was sie gefunden haben, in genau bestimmten Begriffen niederzulegen, d. h. sie treiben nicht »Wissenschaft«, wie die Griechen es zum erstenmal taten, und wie wir es von ihnen gelernt haben. Theoretisch am interessantesten ist der Umstand, daß, wo es in Asien zum rein logischen Denken kommt, die Gedankenformen mit denen Europas eine überraschende Aehnlichkeit zeigen und so beweisen, wie der Logos als *Sache* sich überall in derselben Weise geltend macht, mögen die Menschen, die ihn denken, in ihrem Seelenleben auch noch so verschieden sein. Im übrigen lassen sich die asiatischen Philosopheme nicht als Bausteine beim Aufbau einer wissenschaftlichen Weltanschauungslehre benutzen, was unter anderem damit zusammenhängt, daß in Asien Philosophie und Religion gar nicht voneinander geschieden sind. Wir haben auch keinen Grund, die Art des Philosophierens, die wir den Griechen verdanken, in Europa zugunsten der asiatischen zu ändern oder aufzugeben, denn wir werden unsern eigenen philosophischen Wert am sichersten be-

wahren, je mehr wir an der Eigenart des streng wissenschaftlichen Philosophierens festhalten. Aber als Material zur wissenschaftlichen Verarbeitung und besonders zur Erweiterung unseres Weltanschauungshorizontes können die asiatischen Gedankensysteme für uns sehr bedeutungsvoll werden. Zumal bei dem Versuch, eine umfassende Philosophie der Kultur zu schaffen, sollten wir uns stets gegenwärtig halten, daß unser Kulturbegriff bisher meist einseitig europäisch begrenzt geblieben ist, und daß wir zu dem Gedanken an eine umfassende Kulturmenschheit nicht durch leere Abstraktionen von »Menschlichkeit überhaupt«, sondern allein durch ein Versenken in die Eigenart auch der außereuropäischen Kulturkreise kommen werden. Die ostasiatischen Systeme der Religion und Philosophie spiegeln die ostasiatische Kultur zum Teil treu wider, und soweit sie das tun, darf gerade eine rein wissenschaftliche Philosophie der Kultur, die universal sein will, an ihnen nicht vorbeigehen. Selbstverständlich werden wir uns auf die Dauer nicht mit Darstellungen zweiter Hand begnügen, sondern auch als Philosophen versuchen, bis zu den Quellen selbst vorzudringen. Aber zur ersten Orientierung mag dem, der dazu nicht imstande ist, das zusammenfassende Werk eines Sinologen, der die Quellen kennt, gute Dienste leisten.

Heinrich Rickert.

Die geistigen Bewegungen, die das Altertum über die Wende der Zeitrechnung hinweg mit der neueren Zeit verbinden, sind seit langem Gegenstand ausgebreiteter religionshistorischer und philologischer Forschung. Die Philosophie hat bisher diesen Fragen ihr eigentliches Interesse noch nicht zugewandt; mit Recht: die methodologischen Probleme der Philosophiegeschichte überhaupt sind noch so wenig geklärt, daß die Frage kaum gestellt ist, wie aus dem ungeheuren Trümmerfeld von Fragmenten, aus den Werken derjenigen, die bewußt und unbewußt die Fülle widerstrebender Kulturen und Lehren in sich zur neuen Einheit bringen wollen, die eigentliche Bewegung philosophischen Denkens zu fassen ist; die Beziehung auf systematische Probleme, die allein der Philosophie ein Recht geben kann, neben den eigentlich historisch-philologischen Wissenschaften in ihrer Weise hier Stellung zu nehmen, kann auch erst bei der neuesten Entwicklung der Philosophie selbst möglich und damit zur Pflicht werden. Erst seitdem der »Geist« im Sinne der großen Weiterbildner Kants als legitimes Problem der Philosophie und einer philosophischen Psychologie wieder erkannt wird, ist überhaupt die Möglichkeit gegeben, aus dem eklektischen Gewirr späthellenischer Philosophie die Wandlung zu einer neuen Geistigkeit zu erfassen, in der die früheren philosophischen Lehren einen völlig neuen persönlichen Gehalt bekommen. Damit rücken die charakteristischen Persönlichkeiten wie Poseidonios in den Vordergrund der Forschung. Darum ist es sehr erfreulich, daß gleichzeitig mit Reinhardts Buch das eingehende Werk Heinemanns[1]) sich mit der Lebens-

1) Dr. J. Heinemann, Poseidonios' metaphysische Schriften 1. Bd. Breslau, M. u. H. Marcus 1921.

anschauung dieses Denkers beschäftigt. Während Reinhardt in Poseidonios ein ganz neues dynamisches »vitalistisches« Wirklichkeitsbewußtsein und -gefühl sich entwickeln läßt, bleiben für H. die metaphysischen und religiösen Züge schon nach der Abgrenzung der Aufgabe und dem Ausgangspunkt, der Erforschung des jüdischen Hellenismus, im Mittelpunkte. Auf die philologischen Auseinandersetzungen soll hier nicht eingegangen werden. Nur an einem Punkte soll gezeigt werden, wie die oben entwickelte philosophische Fragestellung durch Heinemanns Buch nahegelegt wird und mit den historischen Fragen eng zusammengeht. H. behandelt P.s Lehre vom »Selbst«, dem inneren Daimon, die Eudaimonie, ihr Verhältnis zu Selbsterkenntnis und Selbstliebe. H. sucht ohne Zweifel sich von der Gleichsetzung dessen, was Demokritos, Sokrates, Platon und deren Nachfolger, Poseidonios, Cicero, Philon jeweils unter dem »inneren Menschen« meinen, freizuhalten. Er weiß, daß der Wahrheits- wie der Gottes- und Geistbegriff eines jeden Philosophen sich in diesen Fragen darstellt. Aber aus der wissenschaftlichen Auseinandersetzung, wie grade an diesem entscheidenden Punkte die verschiedenen Philosophen zusammenhängen, ergibt sich deutlich das Problem: sind die systematischen Ausgangspunkte soweit geklärt, daß die Widersprüche und Uebereinstimmungen der Philosophen klar erfaßt werden, daß sich typische philosophische Persönlichkeiten abgrenzen lassen? Systematische Ueberlegungen hätten z. B. zu fragen, ob nicht zu jedem Wirklichkeitsbewußtsein — es wird mit Recht das eigentümliche »materialistische« Empfinden der frühen Stoa hervorgehoben — ein entsprechendes Selbst- und weiter Gottesbewußtsein in notwendiger Verknüpfung gehört, innerhalb dessen diese drei Bezüge von Gott, Welt und Ich sich nach dem Vorwiegen des einen und anderen bestimmen und gestalten. Dieser wirklich systematischer Analyse zugänglichen Einheit gegenüber würden dann alle die modernen Bezeichnungen eines Materialismus, Theismus, Spiritualismus als Bezeichnung der ganzen »Weltanschauung« freilich zurücktreten, bzw. erst jeweils ihren besonderen Sinn erhalten müssen. Die Beziehung von Gott und »Selbst« — mit H. dafür einfach »Ich« zu sagen (63) scheint mir nicht rätlich — zeigt, daß gewisse geistige Komplexe zuerst von ihrer religiösen Seite her in die Erscheinung treten, wobei gewisse psychologische Funktionen mit übernommen und so die erkenntnistheoretischen Fragen mit wichtigen andern beschwert und — man darf das heute sagen — vertieft wurden. Wer die reiche Gliederung und sachliche Verknüpfung der verschiedenen Ichbezüge bei Kant bedenkt, der wird aus der stufenweisen Entfaltung jener ursprünglich gebundenen Einheit von Gott, Welt und Ich in der Geschichte gern lernen wollen, daß eben in allen früheren Stadien diese Einheit doch irgendwie gegeben war und sich so des Sinnes des philosophischen Denkens auch von diesem Punkte aus neu versichern. Hierfür sind aber Werke wie H.s, die das doxographische Material kritisch sichten und nachweisen und in der Interpretation

späterer Schriften — Buch der Weisheit, des 4. Makkabäerbuches, gewisser Briefe Senecas — verwerten, notwendige Voraussetzungen und bezeichnen zugleich wieder grundsätzlich das Ziel jener systematischen Betrachtungen, die neben den philologischen wie Zettel und Einschlag zusammen erst das Gewebe der Geschichte bilden. Von der Klärung der zugrunde liegenden Sach verhalte wird die Entscheidung auch über manche vielleicht noch strittige Einzelfragen beeinflußt werden, die natürlich zunächst der philologischen Kritik unterständen.

Julius Stenzel.

Joseph Bernhart. Die philosophische Mystik des Mittelalters. Verlag von Ernst Reinhardt, München.

In einer Zeit, wo eine bedeutsame Wiederentdeckung lebenswichtiger Quellen des Geistes unter Ausnützung einer aus Verzweiflung an der Wirklichkeit unruhig und ungesammelt nach innen tastenden Zeitstimmung von tausend Unberufenen in unreiner Weise ausgebeutet wurde, dürfte ein ernsthaftes Geschichtswerk über jenen Gegenstand, welcher trotz mancher Uebertreibung unseren philosophischen Fragestellungen wieder näher steht als seit langem, geradezu einem Bedürfnis entsprechen. Es ist verständlich, daß das vorliegende naheliegenden Effekten entsagende Werk eines strengen und sauberen Denkers sich leicht in Gefahr sah, ein wenig zu weit nach der anderen Seite zu geraten, die Absichten des philosophischen Mystikers allzusehr in seinen verstandesmäßigen Formeln erschöpft zu sehen. Mag diese Gefahr nicht überall vermieden worden sein, im ganzen liegt sie doch in der Sache selbst, worüber gerade dieses Buch zu einigen wohl manchem überraschenden Ergebnissen gelangt. Indem der Verfasser von vornherein seine Stellung in der Sache selbst nimmt, aber mit dem kritischen und in weitere Zusammenhänge einordnenden Bewußtsein, welches dem Historiker ziemt, hält er sich gleich weit entfernt von der Sinnlosigkeit mancher seiner Vorgänger, die Geschichte einer Geistesform zu schreiben, zu der dem Betreffenden jedes positive innere Verhältnis fehlt, wie auch von der billigen Apologetik und Polemik so mancher Verherrlicher rein spiritualistischer Religion. Durch diese besonnene Ausrichtung zwischen zwei Polen tritt das zwiespältige Wesen der Mystik deutlich hervor. Zunächst ihr bekannter Aspekt der Ablehnung aller Rationalität und begrifflichen Selbstbesinnung, der Beschränkung auf die individuelle rein praktische Liebeserfassung des göttlichen Lebens. Dieser Typus findet sich besonders bei den mystischen Nonnen und anderen nichtphilosophischen Mystikern; auch Bernhard von Clairvaux gehört in seiner stark emotional gefärbten Christusmystik hierher, hat aber durch seine daneben festgehaltene theoretische Spekulation auch an der philosophischen Mystik in origineller Weise teil. Indem diese nun einerseits an der Irrationalität ihrer Zentralposition festhält, andererseits aber der Begriffsentwicklung davon her und darauf zu breitesten Raum zumißt, ja das innerste rein praktische Gut stellenweise intellek-

tuell bedingt, entsteht hier ein gewisser Widerspruch, der nicht immer zu ungunsten des Denkens gelöst wird. Abgesehen von einigen Fällen, wo unter Ausdrücken wie »Herz« u. ä. das Gefühl in einen mehr oder minder schroffen Gegensatz zum Denken getreten ist, sieht das Mittelalter in dieser Hinsicht die Mystik mehr unter ihrem dialektischen Moment, das heißt sofern sie die inneren Bewegungsformen mit dem Intellekte teilt. Und andererseits haben auch die später so starren Begriffe der Scholastik auf ihrem Höhepunkt viel mehr Lebensnähe und innere Bewegtheit als obenhin angenommen zu werden pflegt. Und wenn hier schließlich doch Ruhe und Festigkeit als Ideal überwiegt, so ist ja auch im ganzen das Ziel der Mystik durchaus auf A u f h ö r e n der Bewegung gestellt, auf Ueberwindung aller Spannung zwischen Gott und Mensch in ihrem Zusammenfallen; nur der Gesichtswinkel ist verschieden: eine Position, welche Bewegung in niedrigeren Bezirken festhalten will, und Gott als unbewegt darüber erhöht, braucht nur vermittelst der auch hier von Gott ausgehenden Tendenz immanent und monistisch angesehen zu werden, um als Bewegung Gottes auf sich selbst hin zu erscheinen. Aber bleibt auch ein Unterschied zwischen begrifflicher und intuitiver Methode, so sind grundsätzlich doch in der Hochwertung der Erkenntnis die meisten Richtungen sich einig; Neuplatonismus, Gnostik, Mystik und Scholastik räumen ihr teils als Mittel, teils als Zweck eine erhebliche, stellenweise geradezu absolute Rolle ein. Dies weist auf einen Grundunterschied der abendländischen von der morgenländischen Mystik, deren rein verneinender Quietismus im Westen nirgends g a n z erreicht wird. Immer bleibt hier der Welt ein Rest von positivem Sinne gewahrt, bleibt ein Wertakzent auf der Empfindlichwerdung Gottes durch die Weltschöpfung und seiner Selbsterkenntnis durch die Abspaltung von sich selbst stehen, immer wird Gott irgendwie als Ganzheit bestimmt, von der Erfülltheit und Inhaltlichkeit der Welt etwas mit in ihn hineingenommen. Diese Parallelisierung von Mystik und Scholastik, der Erweis, wie nahe sich die Punkte liegen, aus denen sie formal erwachsen sind, die Umreißung ihrer weitgehenden Einheitlichkeit im Begriffsmaterial ist hier wohl zum erstenmal in so umfassender Sachkenntnis ohne Entwertung der einen Seite durchgeführt. Ziemlich frühzeitig schon ist dies begriffliche Handwerkzeug hochgradig vervollkommnet, und weiterhin verlangsamt sich die innere Entwicklung des mystischen Denkens erheblich. Obgleich es vielfach Geschichte und Entwicklung verneint und allen äusseren Einfluß, alles Uebernehmen von Menschen und aus anderen sekundären Quellen ablehnt, so ist tatsächlich die eine Grundeinstellung, die immer wieder beschrieben und systematisiert wird, durchaus eintönig. Schätzt man daher auch die innere Gleichartigkeit des Erlebens für dies Ergebnis hoch ein, so bleibt doch eine Beeinflussung des Erlebens durch die im voraus bekannte Theorie nicht von der Hand zu weisen — obwohl die Mystiker typischerweise dies zu verwischen streben,

nur aus innerer Erleuchtung geschöpft zu haben behaupten, dann aber immerfort eine ausgebreitete Lektüre offenbaren. In der gesamten Entwicklung der Mystik von den ersten nachchristlichen Jahrhunderten bis auf den Pietismus sind die Grundgedanken immer dieselben, und an grundsätzlich Neuem ist am Ende gegenüber dem Anfang nicht allzuviel hinzugetreten. Es bedarf daher besonderer Feinheit der Nachempfindung und Kunst der Darstellung, in den vielfältigen Wiederholungen der Anschauungen die leise neue Wendung, an welche die Entwicklung anknüpft, herauszuspüren und herauszustellen — eine Aufgabe, die im ganzen hier glücklich gelöst wurde. Erwähnt sei diesbezüglich noch besonders die wertvolle, in dieser Vollständigkeit gleichfalls noch nicht geleistete Zergliederung der Gedankenwelt des Nicolaus Cusanus, welcher die Zwiespältigkeit des Mittelalters noch einmal typisch zusammenfaßt, ehe ihre beiden Pole auf dem Wege in die Neuzeit unversöhnlich auseinander brechen. Was dann an Andeutungen über die protestantische Mystik angefügt ist, ist wohl zu beiläufig gemeint, als daß sich darüber rechten ließe; sonst könnte man wohl betreffs der Werturteile über Paracelsus, Weigel und Böhme streiten. Die Geschichte der nachreformatorischen deutschen philosophischen Mystik bis 1750 ist ja überhaupt noch zu schreiben; ungleich stärker wäre hier wohl die allgemeine kulturgeschichtliche Komponente zu berücksichtigen, obwohl der ungehobene Ertrag für die reine Ideengeschichte auch bedeutend ausfiele. Erich Brock.

Neue Hegel-Ausgaben. Die bei Felix Meiner von Georg Lasson veranstaltete Ausgabe von Hegels »Wissenschaft der Logik« füllt ein seit Jahren immer dringender werdendes Bedürfnis aus. Schließlich war es wirklich kein haltbarer Zustand, wenn im akademischen Unterricht lediglich die Fassung der Enzyklopädie für das Studium der Logik zugrunde gelegt werden konnte. Die neue Ausgabe wird hoffentlich dazu beitragen, im breiten Kreise der an Hegel Interessierten und nicht zuletzt bei seinen philosophischen Widersachern, das Bewußtsein zu befestigen, daß in der ins einzelne hinein geführten Kategorialanalyse dieser drei Bücher der Logik ein wirkliches Höchstmaß von Fühlung mit den Sachen innerhalb des deutschen Idealismus bekundet ist, und daß es nicht angeht, die gewaltige philosophische Einzelarbeit, die hier geleistet ist, zu vernachlässigen, auch wenn man die großen Systemgesichtspunkte bestreiten und der ganzen philosophischen Einstellung Hegels entgegentreten zu müssen meint. Die Lassonsche Ausgabe ist nicht nur buchtechnisch musterhaft, sondern ist auch als editorische Leistung höher zu bewerten als die meisten der bisherigen Lassonschen Hegel-Ausgaben. Die Textbehandlung ist wesentlich konservativer geworden, die neugewählten Lesarten zeugen von geschärfter textkritischer Sorgfalt, die Sperrungen der Nachlaßausgabe (die, auch wo sie nicht von Hegel selbst herrühren, zumeist wertvoll genug sind) sind beibehalten usw. Schade, daß die sehr individuelle, sachlich oft belangvolle Hegelsche

Interpunktion verändert worden ist. Auch wäre die Paginierung der Nachlaßausgabe am Rande beizugeben gewesen, wie das z. B. in der Medicusschen Fichte-Ausgabe geschehen ist. Das würde die wissenschaftliche Brauchbarkeit der Ausgabe, die sie auf Grund ihrer Textgestaltung wohl beanspruchen darf, erhöht haben. Die Einleitung des Herausgebers, die keine wissenschaftliche Kommentierung des schwierigen Werkes darstellen will, dürfte ihrer einführenden Aufgabe genügen, wenn ihr auch die nötige Distanz zur Hegelschen Welt, die Grundbedingung einer Interpretation wäre, fehlt. — Der im gleichen Verlage demnächst zu erwartenden Lassonschen Ausgabe der Jenenser Logik darf man auf Grund der vorliegenden Ausgabe der »großen Logik« eine günstige Prognose stellen.

Die im Beckschen Verlage in München erschienene Auswahl aus Hegels »Geschichte der Philosophie« von Alfred Baeumler kann eine gleiche wissenschaftliche Brauchbarkeit nicht beanspruchen. Allzu wichtige Abschnitte, z. B. über die »Aufklärung« und Rousseau fehlen in ihr. Die von dem Herausgeber hergestellten Uebergänge zwischen den ausgewählten Partien halten sich obendrein nicht immer in der gebotenen Form eines objektiven Referates. Die Impressionen des Herausgebers (z. B. S. 301 und S. 376) können wirklich entbehrt werden. Sie zerstören nur den doch wesentlich angestrebten Eindruck, daß der Leser hier vor den Hegelschen Text gestellt sei. Auch Bemerkungen objektiv kritischer Art wären besser unterblieben. Die Last einer kritischen Kommentierung übernimmt der Herausgeber ja doch nicht. Aber, da auch die »Geschichte der Philosophie« sehr schwer zugänglich ist, mag das Unternehmen als ein vorläufiger Notbehelf und als Versuch, das Interesse für die Hegelsche Philosophie zu verbreitern, hier verzeichnet werden.

Hans-Georg Gadamer.

L e o p a r d i a l s D e n k e r. So überschreibt K a r l V o ß l e r in seinem Werke über «Leopardi» (München: Musarion 1923) das kurze Kapitel, worin er die philosophischen Wesenszüge des größten italienischen Gedankendichters nach Dante behandelt; im Rahmen des Buches eines der letzten unter den Kapiteln, welche die Hauptbetrachtung, diejenige über den Dichter, vorbereiten und geistig unterbauen sollen. Diese Einordnung schon deutet an, wie nach V.s zweifellos richtiger Auffassung das Philosophische in Leopardis geistiger Gesamterscheinung anzusehen ist: die Philosophie war ein Gärmittel seines Dichtertums, eine Stufe zum Ziele, ein Hebel seiner Entwicklung zum Lyriker; nicht selbst ein Ziel, trotzdem L. auch rein philosophische Prosaschriften — Operette morali und Pensieri — hinterlassen hat, ebenso wie große philologische Arbeiten. Hätte L. das Dichterische gefehlt, so wäre er ein geringer Philosoph geworden, denn er entbehrte — wie V. (S. 169) bemerkt — der denkerischen Objektivität, der Fähigkeit, von sich selbst abzusehen, und damit der systembildenden Kraft; aber anderseits würde ohne sein philosophisches Streben — V. (a. a. O.) begrenzt es

im Begriffe der »Selbsterkenntnis« — seinem Dichtertum das vielleicht bezeichnendste Element gefehlt haben. Bei Schiller kann man gelegentlich zweifeln, ob nicht seine vollendetsten denkerischen Leistungen diejenigen sind, denen er keine poetische Form gegeben hat; bei André Chénier, welchen V. (S. 1, vgl. S. 408 A. 82) wohl vor allem seiner ebenfalls eminent geistigen, fast wissenschaftlichen Art wegen, mit Recht mit L. in Parallele stellt, ist der Widerstreit zwischen Denkarbeit und Dichtertum nie ganz zum Austrag gekommen — ebenso wie bei Chéniers Vorbilde Lucrez; sogar bei Dante, der allerdings in viel höherem Grade Philosoph war als L., läßt sich ein Strich ziehen zwischen dem Lyriker und dem Lehrdichter; Hölderlins Philosophie war idealistisch und romantisch und fügte sich daher leichter einem lyrischen Bestreben ein als die durchaus empirisch-skeptische des in französischer Denkart erzogenen L., den V. (Kap. 1) im übrigen nahe mit jenem zusammenstellt. Dagegen beruht L.s dichterische Einzigkeit eben darin, daß alle undichterischen Strömungen seines Wesens, die philologische, die scharf und zersetzend denkerische, die menschlich-praktische Anlage allmählich restlos eingemündet und umgesetzt sind in das gerade durch diesen fremdartigen Zustrom immer höher anschwellende und immer eigenartiger gefärbte Meer seiner lyrischen Form. Das, was man seine Philosophie nennt, macht sich mehr noch als durch bestimmten Gedankeninhalt durch ein formales Prinzip in L.s Lyrik geltend; nämlich durch die immer — nach dichterischem Rausch — wieder wache Bewußtheit des Schaffens, welche es ihm ermöglichte, die »genialisch« konzipierten Dichtungen dann gedanklich und formal zu zergliedern, zu erneuern, um so endlich aus naiver Schöpfung und beherrschter, distanzierter Ausarbeitung das schlechthin Vollendete zu gestalten.

V. (Vorw. S. VI f.) bezeichnet es selbst als die Absicht seiner Schrift, das unbedingte Primat des Lyrischen in L., die Dienststellung aller anderen Anlagen in ihm gegenüber dieser einen, herauszuarbeiten, und damit älteren Auffassungen gegenüber die Einheitlichkeit dieser geistigen Persönlichkeit ins Licht zu stellen. Er lehnt es ab, daß aus Gespaltenheit, »aus einem seelischen oder gar dialektischen Gegeneinander von Verstand und Herz, von Philosophie und Illusion, so etwas wie reine Dichtung sollte hervorgehen« (a. a. O.). Mit dieser Grundabsicht des Buches muß man so sehr übereinstimmen, daß demgegenüber die Frage weniger bedeutet, ob V. nicht doch wieder dieser autonomen Lyrik eine gewisse Heteronomie auflegt, indem er nun seinerseits betont, daß der Lyriker »seine seelische Kraft aus einem verborgenen religiösen Grunde geschöpft« habe (S. VII, vgl. S. 188 und passim). Nach V. geht L.s Weg »von seiner persönlichen Religion zu seiner Dichtkunst und Philosophie« (S. 166).

Zu V.s reichen und fruchtbaren Aeußerungen über die philosophische Seite von L.s Wesen sei hier nur ein Ergänzungsversuch angedeutet. Wenn V. (S. 171 und 414 A. 4) es hauptsächlich auf ein Mißverständnis auf Grund mangelhafter Lek-

türe zurückzuführen scheint, daß L. die deutsche gleichzeitige Philosophie als ein »Traumdenken« abgetan habe, so kann man vielleicht sogar sagen, daß L. mit Kant und sogar Hegel auch bei noch so guter Kenntnis nichts hätte anfangen können. Idealismus, der sich systematisch von der Welt der Erscheinungen entfernt, um überschauend ihrer Herr zu werden, war ihm, dem scharfen, obschon weltfremden, Realisten so fern wie möglich. Ihm genügte als »Idee« der bei ihm sehr verschwommene Naturbegriff des 18. Jahrh. (s. V. S. 174 f., 162 ff.); seine denkerische Einstellung war empiristisch, sein »Pessimismus« erwuchs, wie V. (S. 180 f.) darstellt, aus ganz anderen Wurzeln als der im Ergebnis ähnliche Schopenhauers; man kann sagen, aus Beobachtung und Ablehnung des Beobachteten. Er interpretierte als Philologe, er psychologisierte als Philosoph. Als Dichter aber war seine Einstellung — nicht gerade die des Schauens (das wäre metaphysisch) — aber die des Formens, des Bildgestaltens; auch hierin war er also verschieden vom Idealismus, welcher — trotz der idealistischen Aesthetik — das Ding, das Absolute nicht darstellen will und gerade in dieser unbildlichen Tendenz einen wichtigen Wesenszug hat. L. personifiziert sogar das »Nichts«, welches, wie V. zeigt, sein »Gott« wurde, in der Gestalt des Ahriman, und redet es in dieser Gestalt dichterisch an (V. S. 160 ff.): er rettet sich also aus seinem Skeptizismus nicht in die philosophische Idee, sondern ins dichterische Symbol. Seine Verherrlichung der I l l u s i o n, welche allein das Leben lebenswert mache (V. S. 136. 162. 167 u. ö.), ist das Produkt aus dieser Verbindung von Empirismus und Bildstreben: Illusion und Idee sind aber weit voneinander entfernte Gebiete des geistigen Lebens.

Mit diesen Andeutungen ist nicht etwa eine Korrektur des V.schen Buches beabsichtigt, welches vielmehr in seinem Reichtum an Anregungen auch rein philosophischer Art im Rahmen dieser Anzeige nicht einmal annähernd wiederzugeben war. Ulrich Leo.

M. S c h e l e r, W e s e n u n d F o r m e n d e r S y m p a t h i e. Bonn, Cohen, 1923.

Da in dieser Zeitschrift (Bd. V, S. 219) die damals unter dem Titel »Phänomenologie der Sympathiegefühle« erschienene erste Auflage des Schelerschen Buches bereits kurz besprochen worden ist, beschränken wir uns auf die neuen Teile. Diese vertragen um so mehr eine gesonderte Stellungnahme, als sie sich oft dem Stil der ersten Auflage nicht ohne weiteres fügen. Es ist schwierig, diesem Buche gerecht zu werden. Denn e i n e r s e i t s besteht es aus der Beschreibung ganz neuer wesentlicher Tatbestände, a n d r e r s e i t s werden die angewandten phänomenologischen Termini geradezu ausgenutzt zur Bekräftigung theologisch-dogmatischer Thesen (so etwa S. 120, 147, 152, 153). E i n m a l faßt der Verf., wie keiner vor ihm, die Gesamtheit psychologischer moderner Einzeltendenzen (wie etwa: Jaenscher Eidetik, Gestaltpsychologie, moderner Völkerpsychologie, Psychoanalyse) in ihrer gemeinsamen p e r s o n a l i s t i s c h e n Wurzel und weist ihnen

ihren eigentlichen und relativen philosophischen Ort an; andrerseits will doch dieser, historisch sich letztlich aus philosophisch-biologischen Motiven herleitende Personalismus selbst sich nicht recht vertragen mit dem Schelerschen Gottesbegriff; oft scheint Gott neben dem bereits pantheistisch und personal gedachten All-Leben ein zweiter Gott zu sein. Es ist nötig, um das Positive des Buches herauszuschälen, alle, Scheler selbst sicher wichtigsten theologischen und metaphysischen Konsequenzen, die er aus seinen Beschreibungen folgert, fortzulassen.

Außer Zusätzen, Veränderungen und neuen Anmerkungen sind direkt neu hinzugekommen der Abschnitt II. 4, die Kapitel IV—VII, außerdem, Teil C einführend, dessen beiden erste Kapitel. —

Ein bisher stets irgendwie monadisch interpretierter Ichbegriff hemmte lange die präjudizlose Beschreibung bestimmter Formen des Sympathetischen. Die neueren Forschungen — speziell über das anormale und primitive Seelenleben — zwingen dazu, als prinzipiell verschieden von Einfühlung, Mitgefühl und Ansteckung das Phänomen zu sehen, daß sich Individuum A identifiziert mit Individuum B. Diese, wie Scheler sagt, »Einsfühlung«, ist insofern von der Ansteckung unterschieden, als bei dieser sich Gemütsverfassungen — wie etwa Traurigkeit — übertragen. Bei der Ansteckung ist zwar dem A auch so zumute wie dem B, er meint jedoch nicht, er sei (im striktesten Sinne des Wortes) B. Dieses Einsgefühl, dessen Vorkommen Scheler an Phänomenen wie Ekstase, Kinderspiel, Suggestion usw. exemplifiziert, wird nun grundlegend für die Fundierung der sympathetischen Funktionen überhaupt (S. 112). In einer Stufenleiter wird von der Einsfühlung bis zur Gottesliebe jeweils ein Gefühl apriorische Voraussetzung für das nächst höhere. So ist die Einsfühlung fundierend für Nachfühlung, Nachfühlung für Mitgefühl, dies wiederum für Menschenliebe, Menschenliebe schließlich für Gottesliebe. Es ist problematisch, ob von der Schelerschen Position aus eine derartige Fundierungsreihe von Akten aufgestellt werden darf. Denn letztlich ist für Scheler aktfundierend ein bestimmtes Sein der nicht nur psychischen Person; von seiner Position aus wäre wohl zu fragen: »Wie muß die Person sein bzw. in welchem Seinsverhältnis zur Gemeinschaft stehen, damit Nachfühlung überhaupt möglich sei?« Möglich, daß die Reihenfolge der Akte dieselbe bliebe; der Reihensinn jedoch wäre ein anderer geworden.

Die Tendenz des Buches geht weit darüber hinaus, nur eine zufällige Monographie über das Sympathetische zu geben; denn das Problem des »Ich-Du-Verhältnisses«, das gerade im Sympathetischen am unmittelbarsten zu fassen ist, ist für Scheler grundlegend für jede Psychologie, Erkenntnistheorie und Geisteswissenschaft. Da Scheler andrerseits dem Sympathetischen selbst eine kognitive, ja sogar ideeierend kognitive Rolle zuweist, wird es selbst, sobald es in seinen Formen geklärt ist, zu einem ganz bestimmten Bestandstück innerhalb des Ganzen des Erkennens.

Scheler unterscheidet nun zur Klärung des »Ich-Du-Verhältnisses« 6 Fragen. Wir können die sechste, die sich zuspitzt zu dem Wert- und Rechtsproblem: Individuum und Gemeinschaft, als Teilproblem der zweiten, erkenntnistheoretischen Frage nach dem Recht der Realsetzung anderer Iche, auffassen. Dies etwa im Ficht e schen Sinne, daß die Tatsache der Pflicht Recht gibt zur Realsetzung des Anderen. Die übrigbleibenden fünf Fragen umfassen in der Tat alle im Umkreis dieses Komplexes möglichen Probleme: die erste, phänomenologische, die noch nicht dem Fremd-Erkennen, sondern nur den Wesensbeziehungen: »Ich-Gemeinschaft« nachgeht, und die fünfte, die nun das Fremderkennen selbst wiederum einordnet in die Seinsbeziehungen der Gemeinschaft, umschließen die erkenntniskritische nach dem Recht und die transzendentalpsychologische und empirischpsychologische nach dem Ursprung des Fremdbewußtseins und der Fremderkenntnis. Es ergibt sich, daß auf Grund dieser, in der ersten Auflage noch nicht so expliciten Problemscheidungen, die Lösungen, die Scheler zum Teil schon in der ersten Auflage gab, erst ihre ganze Fruchtbarkeit für Soziologie, Erkenntnistheorie usw. zeigen werden; daß nun fester Boden gegeben ist für Diskussion und eventuelle Polemik. —

Freiburg i. Br. Günther Stern.

Albert Schweitzer, Verfall und Wiederaufbau der Kultur, Kulturphilosophie I. Teil. Bern, Verlag von Paul Haupt.

Ein neues Werk des bekannten Polyhistors und Menschenfreundes bedeutet ohne weiteres ein wissenschaftliches Ereignis; man darf sicher sein, eine neue Seite dieser faszinierenden Persönlichkeit entfaltet und auch dem bedachten Stoffgebiet einen reichen Ertrag an neuer Beleuchtung gewonnen zu sehen. Auch das vorliegende Heftchen, Introduction zu einem verheißenen Concerto grosso, enttäuscht diese Erwartung nicht. Es stellt den Beitrag des Verfassers dar zu dem großen Problem, das Denkende schon seit der Jahrhundertwende (einige sogar schon früher, wie Nietzsche, Lagarde, der Rembrandtdeutsche) zu beschäftigen begann, als der eben abgelaufene Hauptgraus des Materialismus, des Pseudo-Renaissancestils und der Makart-Schinken in einer neu versuchten Innenwendung als schwere Verfallszeichen bewußt zu werden begannen — der Masse aber besonders seit der Mitte des Krieges, nachdem auch dem Blödsichtigsten der Zusammenbruch aller Wertungen und Bindungen des Abendlandes offenbar geworden war: dem Problem der Kultur und des Kulturverfalls. Ihren klassischen Ausdruck hat diese Gedankenströmung in dem großen, trotz reichlicher Anfechtbarkeit im einzelnen doch als Synthese ragenden Werk Spenglers gefunden, und eine Auseinandersetzung mit ihm läuft denn auch in Schweitzers Büchlein zwischen den Zeilen fort. Eine Auseinandersetzung hauptsächlich polemischer Art; denn Schweitzers Ausgangspunkt und Ergebnis sind den Spenglerschen durchaus entgegengesetzt. Der hier entwickelte

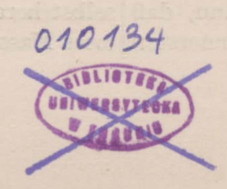
Standpunkt ist ein rationalistischer, individualistischer und humaner. Er hält mit klarem Bewußtsein und eindrücklichster Folgerichtigkeit an den großen Wertgrundlegungen der Vernunftlehre des 17. und 18. Jahrhunderts, Kants und auch Hegels fest — dieses letzteren nicht insofern er das Denken als eine alles verflüssigende Eigenbewegung des Stoffes ansah, sondern sofern er diese Bewegung gegenüber Schelling als ein für jedermann einsichtiges, abschließendes und schlechthin erschöpfendes Begriffsgebäude darstellt. Wie bei Hegel hat auch der Rationalismus Schweitzers nichts von der Kleinlichkeit an sich, die uns heute so leicht als Signatur jedes der Aufklärung auch nur in ihrem Besten gleichenden Gedankens erscheint. Wer von einer steil ansteigenden wissenschaftlich-künstlerischen Laufbahn hinweg den Wilden Zentralafrikas zu Hilfe in ihren Leibesnöten eilt, wer sich so mit nackter Brust in die tiefsten Dornenwälder von Menschenleid und Weltunvernunft wirft, gleichsam das Brett da anbohrend, wo es am dicksten ist: der dürfte das Recht haben, abseits von den herrschenden Meinungen ernst genommen zu werden in einer optimistischen und rationalistischen Weltanschauung — in einem Glauben, der den wogenden bodenlosen Abgründen von Herbigkeit und Zorn in Gott (Böhmisch zu reden) nur das einzige in der Form des Positiven und seiner apriorischen Ueberlegenheit wurzelnde »Ich glaube und ich will« entgegenzuwerfen hat. Aber auch rein gedanklich entbehrt dieser Rationalismus nicht des großen Wurfes. »Die Begeisterung, die aus dem Denken kommt, verhält sich zu der, die aus wirren Gefühlen entsteht, wie der Wind der ragenden Höhen zu dem, der zwischen Hügeln weht. Wenn wir wieder wagen, das Licht der Vernunft zu suchen, verkümmern wir nicht zu einem Geschlecht, das keines Enthusiasmus mehr fähig ist, sondern wir gelangen zu der großen und tiefen Leidenschaft der großen und tiefen Ideale. Diese werden uns so erfüllen, daß die, in denen wir jetzt leben, uns als armselige Aufregungen entschwinden.« Wer so sprechen kann, darf beanspruchen, daß seine Gedanken mit den herkömmlichen leichtherzigen Plattheiten des Vernünftelns unverwechselt bleiben. Allerdings wird hier schon klar, daß eigentlich die Gegnerschaft sich nur gegen eine kleinliche Gefühligkeit richtet, und dieser nicht der Intellektualismus, sondern eine höhere Synthese entgegengesetzt werden soll. »Das zu Ende gedachte Denken führt also irgendwo und irgendwie zu einer lebendigen, für alle Menschen denknotwendigen Mystik.« Dies ist reiner Hegel, und zur rechten Zeit hat heute auch die Erforschung der älteren Mystik zu dem Ergebnis geführt, den rationalistischen Anteil an ihr viel größer anzusetzen, als populärerweise angenommen; mit dem Begriffsmaterial der rationalistischen Scholastik operierend haben auch der Mystik größte Denker zu allgemeingültiger, freilich dialektischer Erkenntnis gelangen wollen. So wird man sich hier von beiden Seiten in einer höheren Einheit vergleichen können. Die Einzelausführung freilich betont entschieden den antithe-

tisch-rationalistischen Charakter der hier zugrunde liegenden Anschauung, und hier werden sich gewisse Bedenken nicht verhehlen lassen. Die Rolle und Aufgabe, welche dem Denken, dem individuellen Nachdenken, in der Bewahrung und Erneuerung der Kultur zugeteilt wird, ist so ungeheuer, daß es leicht unter ihr zusammenbrechen könnte. Es hat geringen Sinn, diesbetreffs eine breite Polemik zu entfalten; es handelt sich da um Grundvoraussetzungen der persönlichen Konstruktion und der allgemeinsten Anschauungsweise, von denen man nur folgerichtig weitergehen, nicht aber zur entgegengesetzten überspringen kann. Wir können dem Denken allein nicht die Macht zutrauen, Weltanschauungen zu erzeugen, gar zu einer Begründung der Uebermacht des Positiven über das Negative zu gelangen, welche vielmehr dem Denken schon zugrunde liegt; den einzelnen zu Vernunftidealen zu bringen, welche den anarchisch auseinanderstrebenden Kulturströmungen einen neuen Halt zu geben imstande wären. Alle Vernunftideale bleiben für ihren Inhalt auf den rein stofflichen irrationalen Faktor angewiesen, welcher immer historisch und vom Leben her bestimmt ist und damit keine Festigkeit noch Absolutheit inhaltlich an sich tragen kann. Das darf natürlich nicht, worauf Schweitzer zutreffenderweise das größte Gewicht legt, zu einer müden Konnivenz mit den Tatsachen als solchen führen; wir sind ganz einverstanden, daß eine Lösung der Gegenwartsprobleme nur durch Gesinnung erfolgen kann, daß eine Besserung nur aus dem innersten Zentralpunkte des Menschen kommen wird. Es ist zweifellos eine Hauptschwäche Spenglers, daß er dem Menschen mit großer Geste sein Selbst und sein Sein raubt, ihm erklärt, dein Leben hat im Grunde keinen eigentlichen Sinn mehr, du bist auf dem absteigenden Ast, entfernt von dem großen Zentralfeuer absoluter Sinngebung, und hast dich mit Relativitäten zu begnügen, und alles ist sinnlos, was dagegen an will und nicht diese Richtung noch bewußt fördert — und glaubt, dabei würde sich irgendwer beruhigen, solange Blut noch Blut ist. Man muß hier zweierlei unterscheiden: Menschliches und Kultur. Solange es Menschen gibt, werden sie Daseinsnot und -Glück tief und echt empfinden, mit ihrem Gott im Herzensinnersten auf Leben und Tod ringen, in der Sehnsucht nach dem ergänzenden Wesen des anderen Geschlechts an die Grenzen des Seins gelangen, arbeiten und grübeln, hoffen und weinen, spielen und kämpfen. Das ist nicht Kultur, sondern rein menschlich; das ist sozusagen die Sache selbst. Nur wie weit das zu einer eigenartig und folgerichtig stilisierten Bewußtheit gebracht wird, wie weit das zu einer kraftvoll gestalteten und die Individuen wiederum kraftvoll bindenden Form sich gedrungen findet, das ist Kulturfrage. Und allerdings fließt es weitgehend auf die Echtheit jener »Sache selbst« ein, insbesondere in einer Druckpapierzivilisation wie der unsrigen, ob der Ozean von Abgegriffenheit und Sekundarität später Zeiten schon tief bis an das innerste Menschliche selbst heranflutet und es in ein saftloses Massenwesen und Nachempfin-

den auslaugt. Und damit ist die Kultur nicht nur Sache der guten Gesinnung und der individuellen Selbstbesinnung, sondern auch Sache eines unermeßlichen objektiven Geistes, welcher den Einzelnen überschattet und ihm seine Geisteslage weitgehend vorzeichnet, und welcher wie überhaupt nicht durch einzelne Alternativen so insbesondere nicht durch Ethik erschöpft werden kann, auch wenn man sie wie Schweitzer zu einem allgemeinen Begriffe der Persönlichkeitsvervollkommnung ausweitet. Diesem positiven Kosmos gegenüber haben sich die Einzelnen seit Jahrhunderten gerade durch Individualismus, Humanität und Rationalismus auflösend, verbrauchend und immer wieder verbrauchend verhalten, bis die Befreiung Entleerung war, und das glücklich herausgelöste Einzel-Ich sich auf dem Trockenen fand, abgeschnitten von allem Nährboden, in einer Ruchlosigkeit der Zerfaserung und Zerlaugung, die jenseits alles Gut und Böse nur nach Auslöschung schreit. Ob also durch Individualisierung das «Verbrauchte wieder unverbraucht gemacht werden kann«, wie Schweitzer mit ins Wesen dringender Intuition das Problem der Kulturerneuerung bezeichnet? Immerhin scheint es, daß sowieso das Pendel wieder einmal einen äußersten Ausschlag überschritten hat und nach der anderen Seite strebt. Wir gehen in Europa vielleicht Zeiten einer Persönlichkeitsbindung entgegen, gegen die das Mittelalter ein Kinderspiel war. Und da ist es gut, wenn in einem so klugen, anregenden und konservativem Sinne auch die Sache des Vernunftindividualismus ihren Anwalt findet. Das Buch Schweitzers stellt eine wertvolle Bereicherung des deutschen Schrifttums zur Kulturphilosophie dar; wir hoffen bald die Fortsetzung anzeigen zu dürfen.

Erich Brock.





LOGOS

Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur

Unter Mitwirkung von

Julius Binder, Rudolf Eucken, Edmund Husserl, Friedrich Meinecke, Paul Natorp, Heinrich Rickert, Eduard Spranger, † Ernst Troeltsch, Karl Vossler, Heinrich Wölfflin

herausgegeben von

Richard Kroner und Georg Mehlis

Band XII. 1923. Heft 1.



Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1923

»Mit Beilagen des Sibyllen-Verlags in Dresden, des Verlags Duncker & Humblot in München und der Verlagsbuchhandlung«.

Inhalt des ersten Heftes.

Mitteilung der Redaktion: Einige ebenfalls Heinrich Rickert gewidmete Aufsätze konnten aus äusseren Gründen in das vorliegende Heft nicht aufgenommen werden und werden später folgen.

Beiträge und Anfragen sind bis auf weiteres an Professor Dr. R. Kroner in Freiburg i. B., Schwimmbadstr. 19, zu richten.



RICHARD KRONER

VON KANT BIS HEGEL

ERSTER BAND:

VON DER VERNUNFTKRITIK ZUR NATURPHILOSOPHIE

1921. 612 Seiten. Grundzahl geheftet 16, in Ganzleinen 20, in Halbfranz 24.

Inhalt: Einleitung. I. Die Vernunftkritik. II. Von der Vernunftkritik zur Wissenschaftslehre. III. Die Wissenschaftslehre von 1794. IV. Von der Wissenschaftslehre zur Naturphilosophie.

★

»Was unsere Zeit in ihrem Ringen aus der großen Geistesbewegung des deutschen Idealismus lernen kann, zeigt das bedeutende Buch von Richard Kroner. Die historische Erkenntnis jener mit Hegel abgeschlossenen Bewegung kann den Systematiker unserer Tage zugleich davor bewahren, sie einfach zu wiederholen. In Kroners Buch wird keine Kritik an Kant und seinen Nachfolgern geübt; sie werden dargestellt. Aber so lichtvoll, so überschauend und in die begrifflichen Tiefen dringend kann nur darstellen, wer dieselben Probleme selbständig auf seine Weise durchgedacht hat.«

Der kleine Bund vom 7. V. 1922.

»Kroner dringt in seiner Darstellung in die Tiefe und stellt die großen Linien heraus. Seine Kritik ist scharfsinnig und sowohl für die Erkenntnis des geschichtlichen Fortschritts der Ideen, als auch für die Klärung der Probleme überhaupt lehrreich.«

Schwäbischer Merkur vom 18. V. 1922.

★

Die Inlandpreise der angekündigten Werke ergeben sich durch Multiplikation der unter jedem Titel angeführten Grundzahl mit der von den Vorständen des Börsenvereins der Deutschen Buchhändler und des Deutschen Verlegervereins festgesetzten Schlüsselzahl, die in jeder Buchhandlung zu erfahren ist. Die Auslandpreise berechnen sich unter Zugrundelegung der Relation Grundzahl 1 = 1.25 Schweizer Franken nach der vom Börsenverein der Deutschen Buchhändler empfohlenen Umrechnungstabelle

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

LOGOS

Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur

Unter Mitwirkung von

Julius Binder, Rudolf Eucken, Edmund Husserl, Friedrich Meinecke, Paul Natorp, Rudolf Otto, Heinrich Rickert, Eduard Spranger, Karl Vossler, Heinrich Wölfflin

herausgegeben von

Richard Kroner und Georg Mehlis

Band XII. 1923. Heft 2.



Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1923

Mit Beilagen der Firmen Konrad Grethlein's Verlag in Berlin und Emmanuel Reinicke in Leipzig.

Inhalt des zweiten Heftes

Beiträge und Anfragen sind bis auf weiteres an Professor Dr. R. Kroner in Freiburg i. Br., Schwimmbadstr. 19, zu richten.

WERKE VON MAX WEBER

GESAMMELTE AUFSÄTZE ZUR RELIGIONSSOZIOLOGIE.
I. Band. Zweite, photo-mechanisch gedruckte Auflage. Groß 8. 1922. Grundzahl 14; geb. 18. / Inhalt: Vorbemerkung. — Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. — Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus. — Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. — Einleitung. I. Konfuzianismus und Taoismus. — Zwischenbetrachtung. Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung.
II. Band. Groß 8. 1921. Grundzahl 10; geb. 13. / Inhalt: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. II. Hinduismus und Buddhismus.
III. Band. Groß 8. 1921. Grundzahl 12; geb. 15. / Inhalt: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. III. Das antike Judentum. — Nachtrag: die Pharisäer.

WIRTSCHAFT UND GESELLSCHAFT. (Grundriß der Sozialökonomik, III. Abteilung.) Groß 8. 1922. In der Subskription geheftet Grundzahl 24; geb. 28. Im Einzelverkauf geheftet Grundzahl 26,5; geb. 30,5. Zum Subskriptionspreise nur bei Abnahme sämtlicher Abteilungen des Grundrisses der Sozialökonomik.

GESAMMELTE AUFSÄTZE ZUR WISSENSCHAFTSLEHRE.
8. 1922. Grundzahl 15; geb. 19. / Inhalt: Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie. — Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. — Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik. — R. Stammlers »Ueberwindung« der materialistischen Geschichtsauffassung. — Die Grenznutzlehre und das »psychophysische Grundgesetz«. — »Energetische« Kulturtheorien. — Ueber einige Kategorien der verstehenden Soziologie. — Der Sinn der »Wertfreiheit« der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften. — Methodische Grundlage der Soziologie. — Wissenschaft als Beruf. — Nachtrag zu dem Aufsatz über R. Stammlers »Ueberwindung« der materialistischen Geschichtsauffassung.

Die Inlandpreise der oben angekündigten Werke ergeben sich durch Multiplikation der unter jedem Titel angeführten Grundzahl mit der von den Vorständen des Börsenvereins der deutschen Buchhändler und des Deutschen Verlegervereins festgesetzten Schlüsselzahl, die in jeder Buchhandlung zu erfahren ist. Die Grundzahlen sind zugleich Auslandpreise in Schweizer Franken.

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

LOGOS

Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur

Unter Mitwirkung von

Julius Binder, Rudolf Eucken, Edmund Husserl, Friedrich Meinecke, Paul Natorp, Rudolf Otto, Heinrich Rickert, Eduard Spranger, Karl Vossler, Heinrich Wölfflin

herausgegeben von

Richard Kroner und Georg Mehlis

Band XII. 1923/24. Heft 3.



Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1924

Mit Beilagen der Firmen: Hermann Beyer & Söhne, Langensalza; Oskar Gerschel, Stuttgart; Dr. Walther Rothschild, Berlin-Grunewald und Strecker & Schröder, Stuttgart.

Inhalt des dritten Heftes

Beiträge und Anfragen sind bis auf weiteres an Professor Dr. R. Kroner in Freiburg i. Br., Schwimmbadstr. 19, zu richten.



VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) · TÜBINGEN

EMIL LASK / GESAMMELTE SCHRIFTEN

HERAUSGEGEBEN VON PRIVATDOZENT DR. EUGEN HERRIGEL, HEIDELBERG.
MIT EINEM PERSÖNLICHEN GELEITWORT VON HEINRICH RICKERT.

DREI BÄNDE

I. Band: Gm. 10.—, Schw. Fr. 12.50, gebunden Gm. 13.60, Schw. Fr. 17.—
II. Band: Gm. 12.—, Schw. Fr. 15.—, gebunden Gm. 15.60, Schw. Fr. 19.50
III. Band: Gm. 8.40, Schw. Fr. 10.50, gebunden Gm. 12.—, Schw. Fr. 15.—

*

ERSTER BAND: I. Geleitwort von Heinrich Rickert / II. Vorwort des Herausgebers / III. Fichtes Idealismus und die Geschichte / IV. Rechtsphilosophie / V. Hegel in seinem Verhältnis zur Weltanschauung der Aufklärung / VI. Gibt es einen »Primat der praktischen Vernunft« in der Logik?

ZWEITER BAND: I. Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre II. Die Lehre vom Urteil

DRITTER BAND: I. Platon / II. Zum System der Logik / III. Zum System der Philosophie / IV. Zum System der Wissenschaften

*

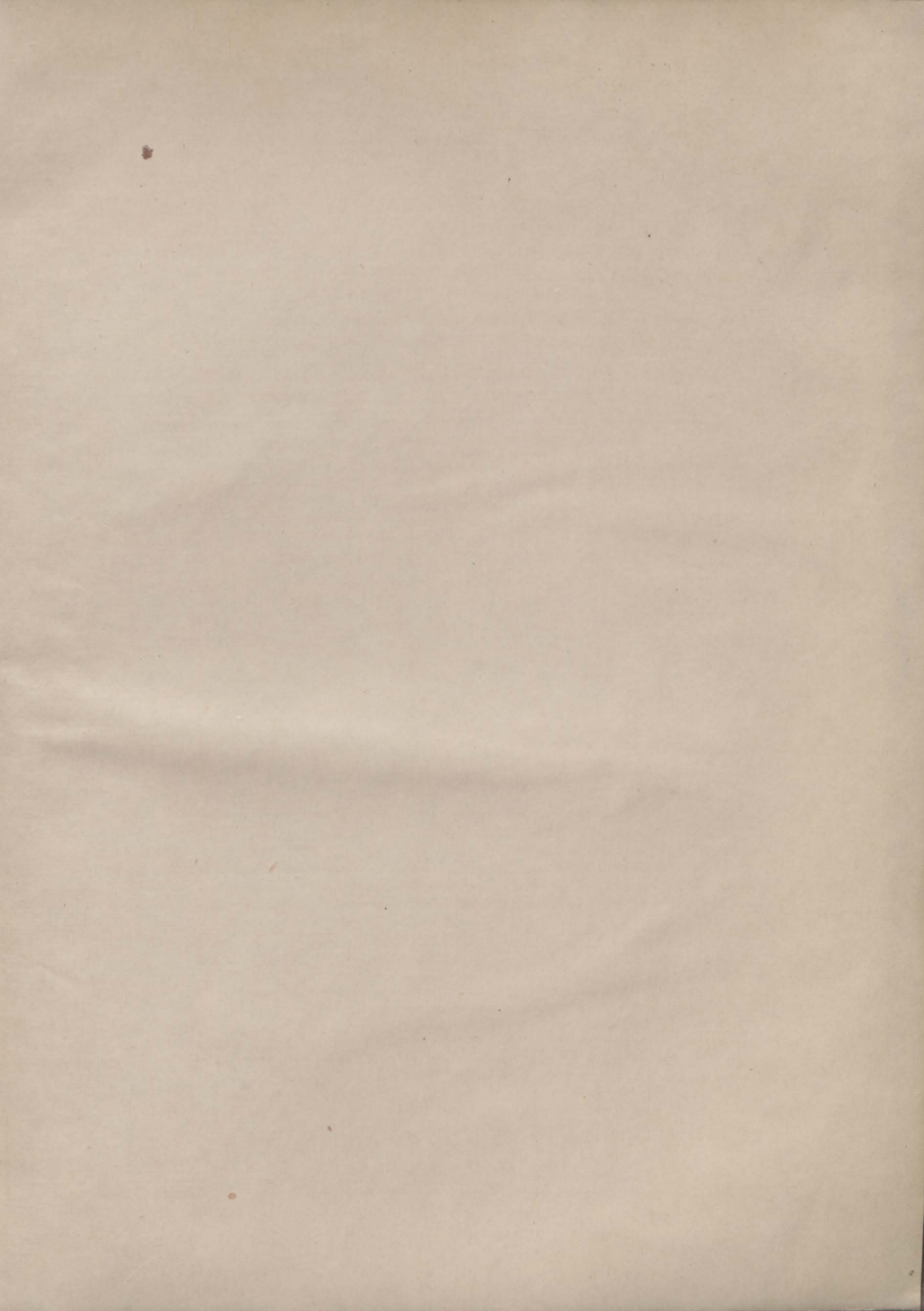
Lasks bisher erschienene Schriften, besonders seine »Logik der Philosophie« und »Lehre vom Urteil«, haben begeisterte Aufnahme und wachsende Anerkennung gefunden. Lasks Einfluß macht sich spürbar geltend, und es ist daher auch schon mehrfach ausgesprochen worden, daß sein Tod den schwersten Verlust für die deutsche Philosophie bedeute.
Da seine Schriften — seine Dissertation »Fichtes Idealismus und die Geschichte« und die »Rechtsphilosophie« in 2. Auflage — schon seit längerer Zeit vergriffen sind, hat es sich anstatt einer Neuauflage ermöglichen lassen, eine Gesamtausgabe seiner Schriften mit Einschluß des ungedruckten Nachlasses zu veranstalten.
Besonders interessant ist dieser Nachlaß auch aus dem Grunde, weil sich hier eine überraschende Aenderung des früher eingenommenen Standpunktes abspielt und er daher gerade diejenigen Gedanken enthält, die Lask bis zuletzt aufs intensivste beschäftigt haben.

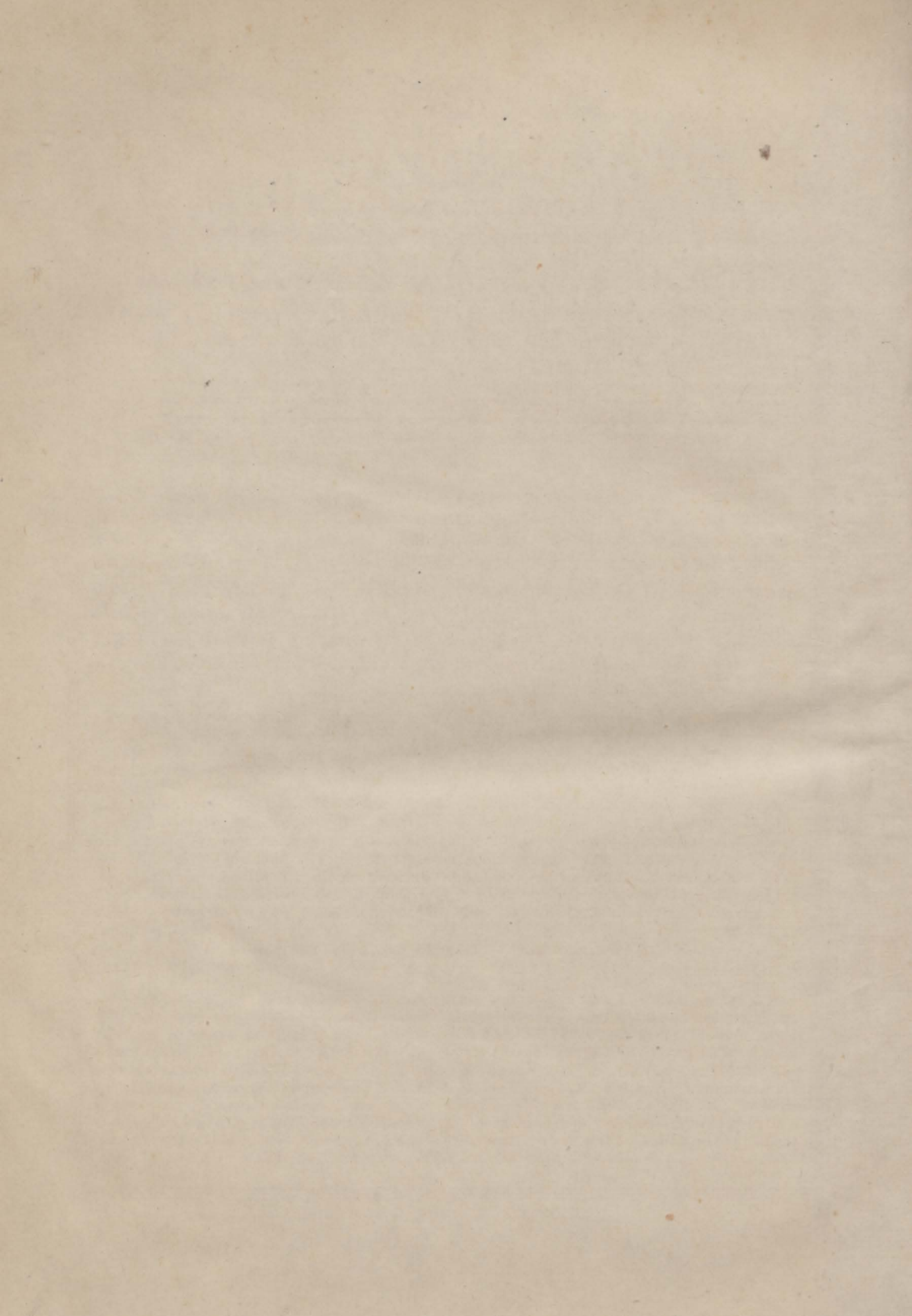
Dem dritten Bande ist außerdem ein Gesamtregister beigefügt.

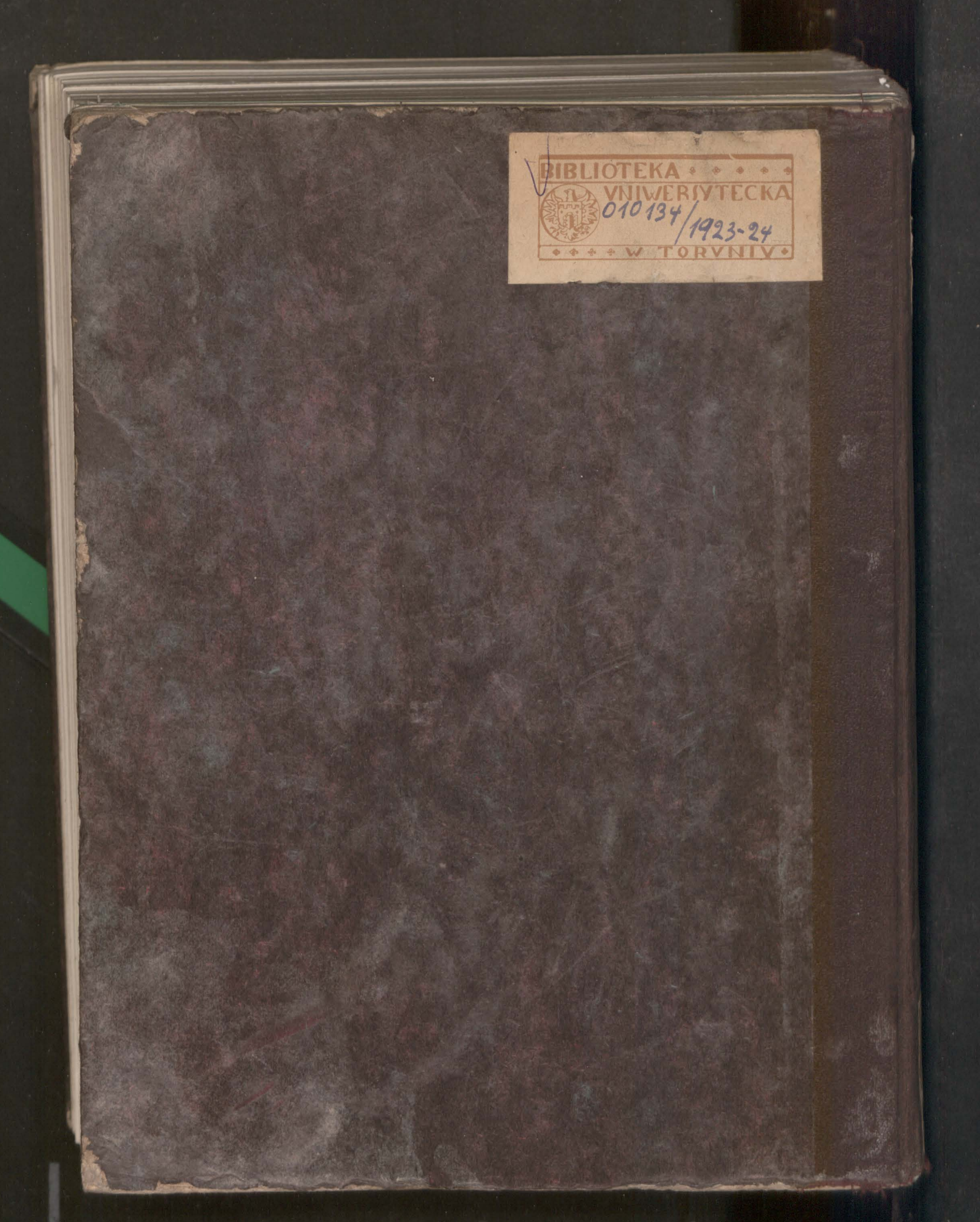
*

Dr. Peter Wust in Köln schreibt an den Verlag aus Anlaß des Erscheinens des ersten Bandes u. a.: „. . . Was diesen Denker wohl am meisten vor allen anderen auszeichnete, das war so etwas wie der Goethesche Lebensblick bei ihm. Sie werden es merkwürdig finden: Lask und Goethe! Denn was für einen größeren Gegensatz kann man sich denken als den Stil dieser beiden? Und doch, was Lask an Goethe heranrückt, das ist die ungemeine Objektseligkeit, ja, es ist ein Objekthunger in ihm wie bei Goethe . . . Das war auch in Lask, und es ist kein Wunder, daß sein Stil ein durchaus optischer ist: man könnte ihn als den optisch veranlagten Kantianer bezeichnen . . . . Er kämpfte (ähnlich wie Simmel, nur viel intensiver) den Kampf zwischen Kant und Goethe. Auch für Lask war wie für Goethe das Problem die Gestalt . . .“

DRUCK VON H. LAUPP JR IN TÜBINGEN.






BIBLIOTEKA
VNIWERSYTECKA
010134/1923-24
W TORVNIV